

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No. 891.05/Z.D.M.G.
25836

D.G.A. 79.











Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

CENTRAL ASIATIC MUSEUM
LIBRARY, NEW DELHI, INDIA

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold,
Dr. Gosecke,

in Leipzig Dr. Brockhaus,
Dr. Krehl,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Brockhaus.

25836

891.05
Z.D.M.G.



Neunzehnter Band.

Mit 38 Kupfertafeln.

Leipzig 1865

in Commission bei F. A. Brockhaus.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 25836

Date. 20. 2. 57

Call No. 891.05 / 7. D. H. G.

I n h a l t

des neunzehnten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-
ländischen Gesellschaft.

	Seite
Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. Von Dr. <i>Adolf Rapp</i>	1
Die phönizische Opfertafel von Marseille nebst dem Bruchstück einer neu-entdeckten Opfertafel von Karthago. Uebersetzt und erklärt von <i>Ernst Meier</i>	90
Nachrichten über die mandäischen oder sabäischen Manuscripte der kaiserl. Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London. Von Dr. <i>J. Euting</i>	126
Alphabetisches Verzeichniss der Upanishads. Von <i>Max Müller</i>	137
Zur hinarischen Altitumakunde von Dr. Ernst <i>Oslander</i> , aus seinem Nachlasse herausgegeben von Prof. Dr. <i>M. A. Levy</i>	159
Einige Bemerkungen über die dreisprachige Sardische Inschrift. Von Prof. von <i>Ercald</i>	294
Erklärung der Münzen mit Pehlew-Legenden. Zweiter Nachtrag. Von Dr. <i>A. Moordman</i>	373 u. 679
Aus Baki's Diwan. Mitgetheilt von Hrn. <i>Julius Zweidinger</i> von <i>Südenhorst</i>	497
Ueber den Gewinn, den die Geschichtswissenschaft aus dem Studium des religions-gesetzlichen (halachischen) Theiles der hebräischen Literatur des Mittelalters zu erwarten hat. Von Dr. <i>M. Wiener</i>	507
Phönizische Amulette. 4. Die Inschriften von Ipsambul. Von Dr. <i>O. Blau</i>	592
Lettre à Mr. L. Krehl sur quelques monuments Orientaux curieuses ou problématiques. Par Mr. <i>F. Soret</i>	544
Gaube's „entdeckte Geheimnisse“ eine Quelle für orientalische Sittenschilderung. Von Dr. <i>M. Steinschneider</i>	562
Ueber die Unzuverlässigkeit der Pehlew-Übersetzung des Zandavesta. Von Prof. Dr. <i>M. Haug</i>	578
Ein chinesisch-tatarischer Originalbrief, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet von <i>H. Vambéry</i>	297
Etymologisches. Von <i>G. Gorra</i>	302
Aus Briefen der Herren <i>Wylie</i> und <i>Haug</i>	303
Sprachliche Notizen zu Jahrgang XVIII der Zeitschr. der D. M. G. von Dr. <i>J. Werner</i>	306
Vermischtes. Von Prof. <i>Fleischer</i>	308
Zu den Anmerkungen über Levy's Palmyrena. Von Dr. <i>Geiger</i>	314
Aus Briefen des Hrn. Dr. <i>W. Wright</i> an Prof. <i>Rüdiger</i>	357

	Seite
Vermischtes. 1) Die sechszellige Strophen in Sanskrit-Gedichten. Von Prof. Hermann Brachmann	594
Neuere Hindustani-Literatur. Von Dr. Zacher	599
Neuere Mittheilungen über die Samarkander. IV. Von Rabb. Dr. Geiger	601
Assaf. Von Rabb. Dr. Geiger	515
Aus Briefen der Herren Geiger und Friederich	617
Ueber die Wurzel von „stati“. Von Prof. M. Wickerhausen	620
An junge Arabisten. Von Dr. Ph. Wolf	625
Ueber die sogenannten „Werthbezeichnungen“ auf muhammedanischen Münzen. Von Prof. C. H. Torberg	626
Vier Türkische Minnelieder. Mitgetheilt von Herrn C. Sax	633
Bemerkungen zu den von de Vogüé herausgegebenen Nabatäischen und Hebräischen Inschriften. Von Th. Nöldeke	637
<hr/>	
Bibliographische Anzeigen. (Neue Drucke sanskritischer Texte aus Bombay etc. und Bibliotheca Indica. — Lipschütz: De communis humani generis origines. — Hermann: Das Problem der Sprache. — Darg: Die Israeliten zu Mekka. — Neuere philologische Literatur. — (Bengalische Literatur. — Sprenger: Das Leben Mahmud's. 3 Bde. — d'Aché: Introduction to Kachchhary's Grammar of the Pali language. — Ceriani: Monumenta sacra. — Kellgren-Folck: Ibn Malik's Lehrschrift. —)	315 642
<hr/>	
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft	339, 681
Protokollarischer Bericht über die in Hannover vom 27. bis 29. September 1864 abgehaltene Generalversammlung der D. M. Gesellschaft	360
Verzeichnisse der bis zum 3. März 1865 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften n. z. w.	367, 682
Zu Agvalāyana's Hausregel	371
Verzeichnisse der Mitglieder der D. M. Gesellschaft	686

Berichtigungen und Zusätze zu Bd. XIX, Heft 1, n. 2.
Bopp-Stiftung.

Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen.

Von

Dr. Adolf Rapp.

(Eine von der philosophischen Fakultät in Tübingen gekrönte Preisschrift.)

E i n l e i t u n g.

Die Quellen.

Seit es unseren Gelehrten in Folge ihrer angestrebten Forschungen vergönnt war, das edle Volk der Perser als ein Brudervolk aller derjenigen Nationen zu begrüßen, welche heutzutage an der Spitze der gesamten Bildung der Welt stehen, haben die tüchtigsten und scharfsinnigsten Sprach- und Alterthumsforscher fortgesetzt es sich zur Aufgabe gemacht, das iranische Volk und die Früchte seines Geistes der Vergessenheit zu entreissen, welche schon so manches grosse und herrliche Erzeugniß des menschlichen Geistes verschlungen und auch jene so lange Zeit hindurch mit Nacht bedeckt hat. Und wahrlich, es ist stauenswerth, wie viel unsere Wissenschaft in dem Bemühen, das altiranische Leben der Gegenwart wieder zu gewinnen, in dieser kurzen Zeit geleistet hat. Schon ist die Sprache des alten Irans ein nicht mehr zu verlierendes Besitzthum der jetzigen Wissenschaft geworden und ihre Kenntniß wird sich immer mehr vervollkommen und in weitere Kreise verbreiten; und so jung diese Kenntniß ist, so liegen doch schon die heiligen Schriften der Iranier, der, wie wir jetzt bestimmt sagen können, getreue Ausdruck des religiösen und sittlichen Geistes des alten Irans, der Hauptsache nach vollkommen verständlich vor uns. Diese alten Schriften, welche wir unter dem Namen Avesta begreifen, werden ergänzt und dem Verständniß näher gebracht durch die spätere religiöse Literatur der Perser, welche sich ganz an jene anschliesst. Auch diese nicht bloss für das Alterthum, sondern auch für ihre eigene Zeit höchst wichtigen Denkmäler werden nun mehr und mehr ans Licht gezogen. Eine ganz andere Quelle für die Kunde des persischen Alterthums hat sich seit wenigen Jahr-

zehnten eröffnet in den Inschriften der Achämeniden; auch diese stehen jetzt, nachdem ein Deutscher durch die scharfsinnigsten Bemühungen den Schlüssel zu ihrem Verständniß gefunden hat, Dank den unablässigen Forschungen der Gelehrten aller Nationen, der Wissenschaft zu Gebot. Wenn auch die Kenntniß derselben kaum aus der Stufe der Kindheit herausgetreten ist und bis jetzt, namentlich für die Religion und Sitte, wenig Neues zu Tage gefördert hat, so ist doch damit ein Schacht eröffnet, welcher einen nicht so bald versiegenden Reichthum von Schätzen in sich birgt und dessen Ausbeutung für die Kulturgeschichte des alten Asiens von unberechenbarem Werth sein kann. Diesen beiden Quellen als den Zeugnissen der Iranier selbst über das iranische Leben steht eine dritte Art von Quellen gegenüber, die Nachrichten der Fremden, der Griechen, Römer, Christen und Muhammedaner. Die letzteren sind allerdings insofern von Wichtigkeit, als sie aus der persischen Tradition geschöpft haben, sie müssen aber jenen andern an geschichtlicher Bedeutung weit nachstehen, da sie keine Berichte von Zeitgenossen enthalten; sie kommen bei der geschichtlichen Forschung erst in zweiter Linie in Betracht. Die Christen gehören der Sprache nach theils den Römern theils den Griechen an; was sich aber in der römischen Literatur, sowohl der heidnischen als der christlichen, über die Perser findet, ist den Griechen gegenüber so wenig selbständig, dass wir der Einfachheit wegen alle Quellen der Zeitgenossen unter dem Namen der griechischen zusammenfassen können. Diese Fundgrube für die Kunde des persischen Alterthums musste nicht erst entdeckt werden, sie stand der Forschung von jeher zu Gebot, dass aber der Werth dieser Quellen erst in neuerer Zeit erkannt worden ist, hat theils in dem Zustand der Wissenschaft bis zum Schluss des vorigen Jahrhunderts überhaupt seinen Grund, theils darin, dass das Interesse an dem persischen Volk erst durch jene Entdeckung des Bandes, das uns an dieses Volk kettet, rege geworden ist, theils aber namentlich in dem Verhältniss der griechischen Quellen zu den iranischen.

Da die Uebereinstimmung der persischen Religion und Sitte, wie sie sich in den griechischen Nachrichten uns darstellt, mit dem Inhalt des Avesta in allen Grundzügen feststeht, da sich jene Nachrichten auch formell auf keine andere Religion beziehen, als auf die, welche uns in den eigenen Quellen der Iranier vorliegt, indem beide den Namen Zoroasters an die Spitze dieser Religion stellen, so könnte es scheinen, als ob jene diesen gegenüber ganz zurücktreten müssten. Doss um so mehr, wenn man die Beschaffenheit der fremden Quellen bedenkt. Dass die Griechen in Folge der vorgefassten Meinung, überall ihre eigene Religion wiederzufinden, fremde Religionen oft gar nicht oder nur sehr mangelhaft verstanden haben, ist bekannt. Ferner finden wir bei den Griechen so wenig eine vollständige Darstellung des persischen Glaubens, dass wir vielmehr einzelne Notizen, welche durch die ganze griechische und römische

Literatur vom fünften Jahrhundert vor Christo bis ins sechste nach Christo zerstreut sind, mühsam zusammenlesen müßten. Bei solchen Bemerkungen ist es fürs Erste den Schriftstellern meist nicht um die Sache selbst zu thun, sondern sie sind grossentheils nur zufällig und gelegentlich hingeworfen; wie viel Falsches ferner in Griechenland über die zoroastriische Religion im Umlauf war, zeigt der erste Blick. Drittens endlich sind sie auch bloss für ihre Zeit beweisend und berechtigen zunächst nicht zu einer Zusammenstellung. Dessen Quellen gegenüber erscheinen die iranischen in ganz anderem Licht. Es sind die heiligen Bücher selbst, in welchen die Religion der Iranier niedergelegt ist, und aus welcher Quelle könnte die Wahrheit reiner und unmittelbarer geschöpft werden, als aus dieser? So kann man allerdings mit vielem Schein sagen, aber in Wahrheit verhält es sich doch etwas anders. Was zuerst das Formale betrifft, so ist die Glaubwürdigkeit der griechischen Nachrichten keineswegs gering anzuschlagen, wie sich (s. S. 8, 9.) aus dem lebhaften Verkehr zwischen Griechenland und Persien und aus ihrer Uebereinstimmung unter sich selbst ergeben wird. Mit dem Avesta hingegen steht es in kritischer Beziehung so gut auch nicht. Die darunter begriffenen Schriften sind eine Sammlung von Trümmern einer grossen heiligen Literatur; sie sind nicht mehr im Urtext vorhanden, sondern durch eine Uebersetzung in einen andern ziemlich verschiedenen Dialekt mit ganz anderem Alphabet hindurchgegangen, wobei schon damals Vieles nicht mehr verstanden wurde. Sie enthalten Bestandtheile aus ganz verschiedenen Zeiten, und wenn auch sicher ist, dass der Gehalt derselben in sehr hohe Zeit hinaufgeht, so ist die Zeit der Abfassung keineswegs gewiss; so wie die Sache jetzt steht, setzt man dieselbe etwa um die Zeit Artaxerxes III. und zwar eher nachher als vorher, also in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts ¹⁾. Die früheren Nachrichten der Griechen sind also älter. Ihre volle Berechtigung neben den iranischen erhalten aber die griechischen Quellen hauptsächlich durch das Materiale. Der Avesta ist, wie jetzt feststeht, im Osten verfasst, in Baktrien, er kann also zunächst nur geben, was im Osten Iran gegolten hat; die Griechen dagegen kennen den Osten kaum und berühren ihn nur selten, so ziemlich alle ihre Angaben gelten nur für den Westen, für Medien und Persien. Das Avesta kennt Persien nicht einmal. Unter den sechzehn Ländern, die Ormuzd geschaffen hat ²⁾, kommt es nicht vor, und auch sonst wird es nicht erwähnt, während doch die Perser in der Zeit der Abfassung desselben das herrschende Volk waren. Auch von Medien tricht die Kenntniss des Avesta nur bis Ragha ³⁾; die Magier, die Priester des Westens, werden im Avesta gar nicht genannt, die Priester des

1) Spiegel, Avesta II Einl. S. LXXVI u. S. 213, setzt Dillmann Ansetzt, welche die früher hienuswest, Avesta I S. 14, berücksichtigt.

2) Vendidad, erster Fargard bei Spiegel.

Osten heissen Athrava ¹⁾). Aber sogar auf einen Gegensatz des Ostens und Westens weist Manches hin; in religiöser Beziehung nicht bloss die Bezeichnung Raghas als des Sitzes „des schlechten, übergrossen Zweifels“ durch den Avesta, sondern namentlich die Verschiedenheit der Behandlung der Leichname im Osten und Westen. Hinsichtlich der äusseren Kultur aber deutet die verschiedene Bewaffnung der Meder, Perser und westlichen Stämme einerseits und der Baktrer mit den an sie sich anschliessenden Stämmen andererseits ²⁾ bis auf einen gewissen Grad ein Auseinanderfallen Irans in einen Osten und Westen an. Wenn nun gleich die Uebereinstimmung der im Avesta und in den griechischen Nachrichten enthaltenen religiösen Vorstellungen so bedeutend ist, dass der Glaube nothwendig der gleiche gewesen sein muss, so ist doch bei der Verschiedenheit der Gebräuche und der ganzen Bildung (medische — baktrische) recht wohl möglich und sogar wahrscheinlich, dass diese Religion, wenn sie mit der beiderseitigen Bildung und äusseren Gesittung in Verbindung trat, im Westen eine andre Gestaltung des sittlich-religiösen Lebens, und vielleicht auch des Kults, hervorrief, als im Osten. Wenn wir auch hierfür bei der Unvollständigkeit der beiderseitigen Quellen keine weiteren Belege als die genannten beizubringen im Stande sind, so lässt doch die eine Verschiedenheit in einem der wichtigsten und heiligsten Gebräuche, der Bestattung, darauf schliessen. Hiedurch erhalten aber die griechischen Quellen dem Avesta gegenüber eine ganz selbständige Bedeutung, indem die Richtigkeit ihrer Angaben in religiösen Dingen nicht unbedingt, in sonstigen Kulturverhältnissen gar nicht nach der Uebereinstimmung mit dem Avesta beurtheilt werden darf. Beide Quellen gelten vielmehr jede für ihr Gebiet ³⁾. Das zuletzt Gesagte führt uns noch auf einen weiteren Punkt, welcher diese Gleichberechtigung noch deutlicher machen wird. Der Inhalt des Avesta ist nämlich ziemlich einförmig. Er besteht einerseits aus liturgischen Gesängen, welche sich fast immer in den gleichen Formeln wiederholen, aus Anrufungen, welche ängstlich darauf bedacht sind, alle

1) Spiegel hält diese Athrava auch für Magier, d. h. für Priester männlichen Geschlechts Avesta II. Euk. 8. 14, aber diese Hypothese scheint auf ziemlich unsicheren Grund gebaut. Zoroaster soll nach ihm ein Meder gewesen sein und doch seine Religion in Baktrien verkündigt haben; und hier, wo sich doch natürlicher Weise diese Religion zuerst eine Priesterschaft bilden musste, sollen die Priester nicht einheimisch, sondern von Westen herzugekommen sein. Beides enthält, wenn auch nicht gerade Widersprüche, so doch sehr vieles Dunkle. Die Verkündigung seiner Religion in einem andern als dem eignen, durch grosse Länderstrecken von diesem getrennten Stamm hat unter den damaligen Verhältnissen etwas Unnatürliches.

2) Herod. VII, 62 ff.

3) Hieraus erhellt, dass die dritte Art der Quellen, welche hier wegen ihrer Dürftigkeit kaum in Betracht kommt — die Inschriften, mehr auf Seiten der Fremden zu stehen kommen, als auf Seiten der einheimischen.

Eigenschaften der Gottheiten zu nennen, alle Seiten ihres Wesens hervorzuhellen; andernteils aus Ritualregeln und religiösen Geboten, namentlich in Beziehung auf die Reinigung; alle nur möglichen Fälle, wie der Mensch sich und anderes Reine verunreinigen kann, sind vorgesehn, und immer theils die Strafen, theils die Reinigungsakte angegeben. Wenn nun auch für denjenigen, der nach einem System des Glaubens und nach einer lebendigen Anschauung des socialen Lebens suchend diese Schriften durchforscht, aus jenem einförmigen Inhalt gar Manches abfällt, so wird er doch seinen eigentlichen Zweck, eine geordnete Zusammenstellung des Glaubens nur zum Theil ¹⁾, eine lebendige Anschauung des iranischen Lebens aber nicht erreichen. So bedarf das Avesta, namentlich in dieser letzteren Beziehung, wesentlich einer Ergänzung. Dass die griechischen Quellen vollständig eine solche geben, soll keineswegs behauptet worden; auch sie sind, wie ihrer Natur nach nicht anders zu erwarten ist, sehr mangelhaft. Aber sie geben uns das persische Leben, auch das religiöse, nach der Seite der Erscheinung, der Wirklichkeit, und lassen namentlich den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen mit den socialen Zuständen und den sichtbaren Gestalten des Lebens deutlich erkennen, während die politischen und socialen Zustände, namentlich das Königthum in seiner religiösen Bedeutung, für das Avesta fast gar nicht vorhanden sind. Auch im Kultus geben die Griechen manches, was man vergeblich im Avesta sucht, z. B. den heiligen Festzug und die dabei angewandten religiösen Gegenstände; ebenso Manches von der äusseren Geschichte der Religion hinsichtlich der Entstehung neuer Lehren und Kulte. Aus der Beschaffenheit des Kults schliesst man aber natürlich auch auf die religiösen Vorstellungen. Theils durch diesen Schluss, theils auch häufig durch unmittelbare Angaben der Alten über Gegenstände der Lehre wird auch im Feld der religiösen Vorstellung Manches klarer, z. B. das Verhältniss des Ahriman zu Ormazd, die Gestalten des Mithra und der Anahis u. A. Doch fällt das Hauptgewicht dessen, was die griechischen Quellen vor dem Avesta voraus haben, wie gesagt in das Gebiet der äusseren Erscheinung der sittlich-religiösen Anschauungen im Leben.

Wenn nun diese drei Gründe, der Mangel der Sicherheit in kritischer Beziehung beim Avesta, die geographische Verschiedenheit des Gebiets, für welches beiderlei Quellen allein gelten wollen, und die Auffassung des religiösen Lebens nach zwei verschiedenen Seiten, den griechischen Quellen ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit dem Avesta gegenüber sichern, so muss dagegen nun auch die andere Seite zu ihrem Rechte kommen, wonach die griechischen Quellen

¹⁾ Man erinnere sich z. B. der Unsicherheit der richtigen Gestalt des Mithra, welche Spiegel selbst bekundet Av. I S. 274. Auch sonst lässt das Avesta noch gar Vieles dunkel, z. B. im Verhältniss des Ahriman zu Ormazd; in den Vorstellungen über die letzten Dinge u. A.

der Beihilfe des Avesta keineswegs entrathen können. Da wir nämlich das religiöse Leben der Iranier aus den Griechen hauptsächlich in seiner äusseren Verwirklichung in dem Leben der Gemeinschaft kennen lernen, aus dem Avesta hauptsächlich — denn es handelt sich natürlich hier nur um ein Vorwiegen des Einen über das Andere — in dem unmittelbaren Ausdruck, den sich das religiöse Bewusstsein theils in der Aufzählung, theils in dem religiösen Gesetz gegeben hat, so verhalten sich die beiden Quellen im Allgemeinen so zu einander, dass das Avesta die religiösen Grundanschauungen gibt, die griechischen Nachrichten dagegen die äussere Form, in welcher sich diese Grundanschauungen ausgeprägt haben. Hierunter begreifen wir zuvörderst den Kult; dann theils die bleibenden Gestalten des socialen Lebens, die Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Einrichtungen jeder Art, theils die einzelnen Thatfachen, Handlungen und Worte, überhaupt Alles, wodurch der Mensch seine Denkweise zeigt. Wir werden nämlich auch für die religiösen Vorstellungen verhältnissmässig wenige eigentlich dogmatische Angaben der Alten finden, für einzelne Gottheiten noch eher, als für allgemeine religiöse Anschauungen; meistens müssen wir vielmehr die religiösen Vorstellungen aus jenen Aenösserungen erschliessen. Diese Behandlung der Quellen fällt nicht schwer, wenn man die allgemeinen Grundanschauungen schon kennt, ohne diese Kenntnisse aber wäre ein solcher Versuch ziemlich fruchtlos, da einestheils nicht alles, was bei einem Volk oder bei einem Einzelnen erscheint, durch ein Geistiges, Allgemeines bedingt ist, und man deshalb leicht irre geführt würde, andertheils gar vieles, bei welchem dieses der Fall ist, in der Erscheinung gegenüber von Anderem zu sehr verschwindet und für sich zu unverständlich ist, um aus ihm das Geistige, das hinter ihm liegt, ins Tageslicht zu bringen. Auch würden wir durch ein solches ohne irgend welche Vorkenntnisse von unten nach oben aufsteigendes Verfahren nur eine grössere Anzahl von Gottheiten, von allgemeinen Begriffen und religiösen Anschauungen erhalten, und ob der vereinigte Mittelpunkt, der hierzu gesucht werden müsste, richtig gefunden würde, wäre sehr zweifelhaft. Hier ist es um, wo die Kenntniss des Avesta auch für die Darstellung der iranischen Religion und Sitte aus den fremden Quellen einzutreten hat, nämlich zur Feststellung der allgemeinen Grundanschauungen, von welchen aus das Einzelne erst ins rechte Licht tritt, und zur Auffindung des Mittelpunkts, um den sich die verschiedenen Elemente des sittlich-religiösen Lebens gruppiren. Diesen bildet die iranische Anschauung vom Wesen des Lichts als des Urquells alles Guten, Heilsamen, Reinen, Wahren, und dem entsprechend die Furcht vor dem Dunkel und den Gespenstern der Nacht. So tief sind die Griechen nicht auf die Grundanschauungen der Perser zurückgegangen, um dass bestimmt als den Angelpunkt festzuhalten, um den sich das ganze religiöse System dreht; auch tritt bei ihnen die Vorstellung von dem Reinen und Unreinen und die von

den bösen Geistern sehr in den Hintergrund. Diess ist nun keineswegs so zu verstehen, als ob jene Grundanschauungen im guten Glauben an die Richtigkeit der blossen Voraussetzung, dass die beiden Quellen den gleichen Inhalt haben, aus dem Avesta herübergenommen werden dürften, vielmehr darf für eine Darstellung, welche sich auf die Quellen der Alten beschränkt, kein Element weder vorangestellt noch eingefügt werden, das sich nicht vollkommen in eben diesen Quellen nachweisen lässt. Eben diess ist aber mit jener Grundanschauung von Licht und Finsterniss der Fall. Sie lässt sich nicht nur als Grundlage vieler religiösen Vorstellungen, eines grossen Theils des Kults und einer Menge Sitten und Gebräuche, welche die Perser beobachteten, deutlich nachweisen, sondern durch die Voranstellung dieser Anschauung gestalten sich alle einzelnen Nachrichten der Griechen über Religion und Sitte der Perser erst zu einem System; erst dadurch nehmen sie von selbst die richtige Stellung ein und erscheinen in ihrem wahren Licht. Jenes ist der äussere, dieses der innere Beweis für die Berechtigung dieses Verfahrens. Die sonstige beinahe vollkommene Uebereinstimmung des religiösen Systems nach beiden Quellen, so laut sie gleichfalls für diese Berechtigung spricht, kommt der Voraussetzung gemäss, dass der Inhalt der beiden Quellen möglicherweise auch ein verschiedener sein könnte, wenigstens im Einzelnen, nicht einmal in Betracht. Es kommt vielmehr einfach darauf an, nicht ob sich eine solche im Avesta enthaltene Vorstellung noch aus den Angaben der Alten herausbringen lässt, sondern ob sie die allein mögliche Erklärung zu einer Anzahl sonst unverständlicher Erscheinungen des iranischen Lebens enthält und somit die Nothwendigkeit ihrer Herbeiziehung sich selbst erweist. Aus allem dem geht hervor, dass die Kenntniss des Avesta für die Auffindung der richtigen Bedeutung und Stellung dessen, was man bei den Alten zerstreut findet, als Mittel dienen muss, dass sich aber die Anwendung dieses Mittels eben nur dann als eine berechtigte erweist, wenn sich der Stoff so zu einem organischen Ganzen zusammenschliesst, dass jede Spur jenes Werkzeugs verschwindet und das auf diese Weise aufgerichtete Gebäude nun ohne alle Stütze frei stehen kann. So wird die Darstellung der Religion und Sitte Irans nach den Angaben der Alten nie durch eine Herbeiziehung des Avesta unterbrochen werden, indem auch die Untersuchung, wie weit die aus jenen Quellen gewonnenen Resultate mit dem Inhalt des Avesta übereinstimmen, nicht zu unserer Aufgabe gehört.

Dieses Verhältniss der Nachrichten der Alten zu dem Avesta erklärt nun auch, warum jene Quelle für die Kunde des persischen Alterthums erst in der neueren Zeit mit Erfolg benutzt werden konnte. Schon im Jahr 1590 hat der Franzose Barnabas Briesson das ganze Leben der alten Perser nach allen Seiten aus den Nachrichten der Alten zu schildern versucht, aber so grosse Anerkennung man der ungeheuren Belesenheit und Gelehrsamkeit des Verfassers

zollen muss, so ist das Werk doch Nichts weiter, als ein sachlich geordnetes Aggregat von Citaten, ohne dass es möglich wäre, zu den Anschauungen und dem Charakter des persischen Volkes durchzudringen. Die Mittel hiezu standen erst Kleiner zu Gebote. Dieser hat im 3ten Theil des 2ten Bandes seines Anhangs zum Zendavesta das Wesentlichste aus den Alten mit grossem Fleiss und richtiger Einsicht zusammengestellt und auch die Aufgabe, die er sich gestellt hat, vollkommen erreicht. Er suchte nämlich die Uebereinstimmung der Zeugnisse der Alten über die Religion der Perser mit dem Inhalt des Avesta in allen Grundzügen und wo möglich auch im Einzelnen zu erwäsen, um hiedurch die damals sehr stark angegriffene Aechtheit und das hohe Alter der von Anquetil du Perron veröffentlichten heiligen Schriften der Perser zu begründen. Hierzu hat er die chronologische Anordnung der Schriftsteller gewählt und dabei auf die Erscheinungen des iranischen Lebens nur gelegentlich Rücksicht genommen. Abgesehen davon, dass zu dem, was er aus den Alten beibringt, noch Manches, oft nicht unbedeutende, hinzuzufügen war, ist unser Standpunkt, wie aus dem oben Gesagten erhellt, ein anderer; es ist uns nämlich nicht um einen Nachweis der Uebereinstimmung der Nachrichten der Alten mit dem Avesta, sondern um eine selbständige Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens der Iranier nach jenen Nachrichten zu thun. Hieraus ergibt sich für uns eine sachliche Anordnung, und eine gleiche Berücksichtigung der Religion wie der Sitte.

Noch bleibt uns übrig, von den griechischen und römischen Quellen, ihrer Beschaffenheit und ihrer Anwendung für unsere Zwecke zu sprechen. Was gegen dieselben gesagt werden kann, ist schon angeführt, dass sie grösstentheils aus vereinzeltten Notizen bestehen, welche durch die ganze Literatur zerstreut sind, dass sie vieles Unwahre und Uebertriebene enthalten, dass es sehr Vielen nicht einmal um richtige Angaben zu thun gewesen sei, ja dass auch die, welche solche zu geben suchten, kein wahres Verständnis für die persischen Anschauungen gehabt haben. Diess ist alles richtig, aber nur mit Beschränkungen. Dass die Griechen reiche Gelegenheit gehabt haben, das persische Leben und die persische Religion kennen zu lernen, zeigt die Geschichte. Griechenland hat sich so zu sagen an den Persern entwickelt. Der Kampf mit dem Perserreich war es zuerst, der Griechenland zum Bewusstsein seiner Kraft und seiner nationalen Einheit gebracht hat; dieser Kampf wurde fortgesetzt, indem nun die Griechen ihrerseits die Perser auf ihrem eignen Gebiet angriffen; und als die griechischen Stämme sich unter einander bekriegten, ragte immer die persische Grossmacht in diesen Kampf hinein, indem wir sie bald auf dieser, bald auf jener Seite finden. Auch nach Beendigung des peloponnesischen Kriegs hatte der Perserkönig bei Allem, was in Griechenland geschah, die Hand im Spiel, bis endlich die Griechen unter Alexanders Führung in das Innerste Asiens eindrangen und so aus eigener

Anschauung das persische Leben kennen lernen, welcher genauen Bekanntschaft wir die zahlreichen Schriften der Geschichtsschreiber Alexanders, namentlich aber auch die Geographie Strabos verdanken, der für Asien hauptsächlich aus jenen Quellen schöpfte. Neben diesen politischen Beziehungen war der Handelsverkehr ein sehr enger. Von grösserer Bedeutung für unsern Zweck ist aber, dass eine Zahl wissenschaftlich gebildeter Griechen durch das Interesse, das sie an der geheimnissvollen Lehre Zoroasters nahmen, nach Persien geführt wurden. Diess bezeugt uns neben andern Schriftstellern hauptsächlich Plinius ¹⁾. Er erzählt, der Magier Osthanes, welcher den Xerxes auf seinem Zug nach Griechenland begleitet habe, habe die Griechen zuerst mit jener Lehre bekannt gemacht; „so viel ist gewiss, dieser Osthanes hat die Völker der Griechen nicht nur zum Verlangen sondern zu einem wahren Heissung nach dieser Wissenschaft gebracht. Von Alters her und beinahe immer suchte man den höchsten schriftstellerischen Ruhm bei dieser Wissenschaft zu holen. Wenigstens sind Pythagoras, Empedokles, Demokrit, Plato zur Erlernung derselben übers Meer gefahren. Diese Wissenschaft priesen sie nach ihrer Rückkehr, diese betrachteten sie als ein Geheimniss.“ Eine Menge Griechen haben über die Magie geschrieben, Theopomp, Hornipp, Dinon u. A. müssen die Lehre der Magier sehr genau gekannt haben. Dabei hielten sich sehr Themistokles immer Griechen am persischen Hof auf, welche natürlich vieles, was sie dort gesehen und gehört, in ihre Heimath brachten. Dass bei dem wunderbaren Gewand, in welchem den Griechen die magische Lehre erschien, vieles Fabelhafte darüber in Umlauf war, namentlich später über den unächten Magismus, und dass viele Schriftsteller, ohne weiter nach der Richtigkeit dieser Gerüchte zu fragen, solche aufnahmen, ist keine Frage. Auf der andern Seite aber gab es auch viele Männer, welchen es, wie dem Herodot und Strabo, um die Erforschung der Wahrheit wirklich zu thun war. Wenn man aber auch gegen diese einwendet, dass sie den religiösen und sittlichen Anschauungen der Perser nicht auf den Grund gesehen haben, so ist dagegen zu erwidern, dass sie jedenfalls das, was sie wirklich mit Augen gesehen haben, um so treuer berichten, und dass uns diess oft die besten Aufschlüsse auch über jene Anschauungen gibt, dass aber auch bei dem, was sie über die religiösen Vorstellungen selbst zu geben bemüht sind, der geschichtliche Kern aus der Schale, in welche er in Folge der griechischen Ansicht von den fremden Religionen gehüllt ist, nicht schwer zu lösen ist. Der Mangel ferner, dass man nirgends eine vollkommene Darstellung der persischen Religion finde, sondern diese aus den überall zerstreuten Notizen erst zusammensetzen müsse, spricht im Gegentheil für die Wahrheit der griechischen Angaben, indem die

1) Plinius Hist. Nat. XXX v. 1. seci. 2. ed. Sillg.

Nachrichten der verschiedensten Schriftsteller sich aufs Schönste zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen vereinigen lassen.

Hiebei muss man freilich das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden wissen. Um aber in dieser Unterscheidung sicher zu gehen, darf man nicht den Massstab der Kritik anlegen, der bei der Untersuchung anderer Gegenstände, z. B. der Geschichte, nothwendig ist, den Massstab der Autorität des Schriftstellers. Da nämlich die wenigsten Griechen das persische Leben aus eigener Anschauung kannten, so nahmen sie ihre Nachrichten darüber aus der nächsten besten Quelle. Nun kann es darauf an, ob diese das Werk eines glaubwürdigen Schriftstellers, ob es die mündliche Aussage eines Augenzeugen war, der selbst in Persien gewesen, oder ob er nur eine zufällige Notiz aus irgend welchem Schriftstück aufgriff oder ob er gar dem blossen Gerüchte folgte. So werden wir bei einem unbedeutenden und sonst unzuverlässigen Schriftsteller oft eine ganz richtige Angabe, bei einem sonst hochgeschätzten eine ganz irthümliche finden, wenn auch hierbei immer noch ein Unterschied Statt findet und diejenigen Geschichtschreiber, welche selbst in Persien gewesen sind, oder, wie Strabo, zuverlässigen Quellen folgen, den andern in der Regel vorgehen. Bei dieser Unsicherheit müssen wir für die Unterscheidung des Richtigen vom Falschen einen andern Kanon der Kritik aufsuchen, und dieser kann nur der der innern Wahrscheinlichkeit sein, d. h. der Uebereinstimmung mit anderen Angaben, namentlich aber mit den anderweitig feststehenden Grundanschauungen der Iranier. Die Verrückung dieses Massstabs mit jenem andern ist Sache des einzelnen Falls. Dies gilt auch für das, was sich in der römischen Literatur über die Perser findet. So ziemlich Alles davon ist aus den griechischen Schriftstellern genommen; erst als die Römer mit dem Sasanidenreich in Berührung kamen, sprachen sie aus eigener Anschauung über persische Zustände. Für die christlichen Schriftsteller ist noch besonders zu bemerken, dass der Zweck ihrer Angaben meist nicht der der einfachen Mittheilung ist, wie bei den heidnischen, sondern dass bei ihnen das religiöse Interesse mitunterläuft, wornach sie ihre Religion als die wahre der fremden als dem ernstesten Aberglauben oder gar als dem Werk des Teufels gegenüberstellen. Daher sind ihre Angaben sehr häufig in diesem Sinne gefärbt.

Eine andere Frage ist nun aber, ob die Angaben der Alten, da sie zehn bis elf Jahrhunderte lang fortlaufen, für die Religion des alten Perserreichs ohne Weiteres zu gebrauchen seien? Die Blüthezeit der Ormuzdreligion fällt nämlich, so viel sich aus unseren Quellen schliessen lässt, in den Anfang der persischen Weltmonarchie. Mit deren Untergang kam auch die persische Religion in Verfall; die fremden Elemente, welche schon zur Zeit des Perserreichs eingedrungen waren, aus den vorderasiatischen Kulte und der griechischen, namentlich neuplatonischen Philosophie, verschafften sich theils neben der Ormuzdreligion, theils mit dieser gemischt ohne

Zweifel bedeutende Geltung. Mit der Gründung des Sasanidenreichs begann aber auch für die iranische Religion eine neue Aera; sie wurde jetzt ausdrücklich zur Staatsreligion erhoben und in ihrer ganzen Reinheit im ganzen Reich durchgeführt. Da diess aber eine politische Massregel war, eine Massregel von oben, so lässt sich schon hieraus schliessen, dass die zoroastriische Religion in dieser Zeit mehr Staats- und Hofreligion war, denn lebensvoller Volksglaube. Zu diesen Perioden verhalten sich die Nachrichten der Alten folgendermassen. Die meisten und natürlich wichtigsten beziehen sich auf das alte Perserreich. Der Zeitraum des Verfalls zwischen dem Untergang des alten und dem Aufstehen des neuen Perserreichs ist nicht bloss für die Kulturgeschichte, sondern auch für die politische Geschichte sehr dunkel; die Angaben der Alten hören für diese Zeit so ziemlich auf. Wenn nichtsdestoweniger die Zeit von 300 vor bis 250 nach Christus sehr zahlreiche Nachrichten über persische Religion und Sitte gibt, so sind diese, wie sich von allen bedeutenderen leicht nachweisen lässt, z. B. bei Diodor, Strabo, Plutarch, Philas, Clemens von Alexandrien, Diogenes Laertius, so ziemlich alle aus den Schriften der Zeitgenossen des alten Perserreichs geschöpft; sie sind somit für unsere Zwecke ebenso brauchbar, wenn auch die letzteren vorgehn. Aber auch die Nachrichten über die Zustände des Sasanidenreichs können uns als Quelle für die altpersische Religion dienen, da im alten wie im neuen Reich die Religion und die religiösen Anschauungen im Ganzen dieselben sind, und bei der Mangelhaftigkeit der früheren Nachrichten werden diese späteren Manches in ein helleres Licht setzen, auch wohl manche notwendig zu ergänzende Lücke ausfüllen. Da aber eine Verschiedenheit zwischen der älteren und jüngeren Ormazdreligion in manchen Dingen nicht unmöglich ist und sich wirklich auch manche Ausartungen in der späteren Lehre zeigen, so sind diese jüngeren Nachrichten nur in zweiter Linie und nur mit Vorsicht zu gebrauchen.

Das iranische Volk.

1. Sein Umfang.

Obgleich den alten Schriftstellern weder der Name Arler (Iranier) fremd, noch die Zusammengehörigkeit der Volksstämme, die wir darunter begreifen, im Einzelnen unbekannt war, so suchen wir doch vergebens bei ihnen nach der Anwendung jenes Volksnamens auf sämtliche ihm angehörende Stämme, und ebenso wenig finden wir eine durchgeführte, auf allseitiger Beobachtung und Vergleichung beruhende Aufzählung der mit den Persern als dem Hauptstamm verwandten Bruderstämme. Trotzdem ist es nicht schwer, aus den Berichten der Alten über Tracht, Lebensweise, Sprache, Sitten und Religion der Iranier, namentlich aus ihren ausdrücklichen Bemerkungen über die Gleichheit dieser Gegenstände unter zwei oder

mehreren Stämmen sich ein solches Verzeichniss herzustellen. Den Namen Ariana finden wir bei Strabo¹⁾ als Collectivnamen etwa auf die Hälfte des iranischen Landes angewandt, auf das Viereck, welches gegen Osten vom Indus, gegen Süden vom Ocean, gegen Norden vom Paropamisus und den sich daran anschliessenden Bergrücken bis zu den kaspischen Thoren, gegen Westen von den Parthyene von Medien, Karmanien von Parätacene und Persien scheidenden Bergen eingeschlossen sei, so dass also Ariana folgende Stämme umfasse: Arrier, Oriten, Ichthyophagen, Karmanier an der Küste, darüber Gedrosier, Arachosier, Dranger, Paropamisaden, Arrier und Parther. Aber auch diese Ausdehnung von Ariana ist noch zu eng; es erstreckte sich ausserdem, sagt Strabo²⁾, der Name Ariana noch auf einen Theil Persiens und Mediens, und nördlich Baktriens und Sogdians. Wenn hier der Name Arier den Hauptstämmen, den Persern, Medern und Baktern, noch nicht im vollen Sinn zugeschrieben wird, so geschieht diess von Herodot³⁾ wenigstens in Beziehung auf die Meder, die früher von Allen Arier genannt worden sehen. Bei dem Ausdruck des Damascius⁴⁾ endlich, dass die Magier und das ganze arische Geschlecht in Beziehung auf Ormazd und Ahriman eine gewisse Lehre hätten, sind die Perser natürlich in erster Linie miteingeschlossen, da ja die Nachricht aus der Säwandenzeit ist. Obgleich hier nicht gesagt ist, welche Völker zu dem „arischen Geschlecht“ gehören, so kann doch kein Zweifel sein, welche damit gemeint sind, nämlich alle die, für welche dieser ursprüngliche Name des gesammten Volks in den andern Angaben theils ausdrücklich gebraucht, theils angedeutet ist⁵⁾.

Liegt nun schon darin, dass alle jene Stämme an dem gemeinsamen Namen Arier in irgend einer Weise Antheil hatten, ein deutlicher Beweis für ihre Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit zu Einem Volk, so wird diese durch ausdrückliche Berichte über gemeinsame Sprache, Religion, Sitte und Tracht für die genannten und die noch übrigen iranischen Stämme zur Gewissheit. An der

1) Strabo XV p. 1053 nach Eratosthenes (3. Jahrh.) ed. Kramer. — 2) XV p. 1054. — 3) Herod. VII, 62 *ἐπὶ τοῖς ἑσπέραις ἡ πᾶσις ἀπὸς ἀρίων Ἀρία*. — 4) Damasc. p. 260, cap. 125 ed. Kopp *Μάγιοι καὶ πάντες τῶ Ἀρίων γένος*.

5) Hierher gehört auch die Nachricht des Diodor Bibl. Hist. I, 24 *ταῦτα τοῖς Ἀριμανοῖς Ζαχρόντορες (αὐτοῖσι τοῖς ἀπὸ τοῦ Ζαχρόντος ἀπονομήσαντες τοῖς τόποις ἀπὸ τοῦ ἑσπέραις)*. Nach XVII, 81 wohnen diese Arimanesen, auch anderer Uebers. Arimäsen, zwischen Drangens und Gedrosien, also in Aria und bekamen von Kyros den Namen Eugeiten. Curt. VII, 11; Arrian III, 27, 4; Strabo XV p. 1055. Warum soll nun Zoroaster sein Gesetz gerade den Arimäsen, einem so unbedeutenden Stamm gegeben haben? Der Name heisst nach Ritter Erbkunde VIII, 65 nichts Anderes als: besittene Arier. So konnten aber alle Iranier heissen. Es liegt nun die Annahme nahe, dass Diodor legenden fast, Zoroaster habe den Ariern (oder wie dieser Name sonst gestaltet war) Gesetze gegeben, und dass er, da ihm die Bedeutung dieses Collectivnamens nicht mehr bekannt war, diese Nachricht auf einen einzelnen Stamm, bei welchem sich jener Name noch fand, bezog. Verschieden hiervon ist das scheltende Volk der Arimäsen im äussersten Norden Herod. IV, 27.

letztgenannten Stelle sagt Strabo ausdrücklich von allen jenen Stämmen, Ariern (im weiteren Sinn), Persern, Medern, Baktrern und Sogdianern, dass sie um ein Weniges die gleiche Sprache reden d. h. dass ihre Sprachen sich nur als Dialekte zu einer gemeinsamen Sprache verhalten ¹⁾. Für die Perser und Meder insbesondere wird diess bestätigt durch ein einzelnes Beispiel. Curtius berichtet, Tigris sei ein persisches Wort, das Pfeil heisse ²⁾; Strabo, es sei ein medisches und heisse Pfeil ³⁾. Nach ebendenselben haben die Meder den ganzen Kult der Perser ⁴⁾ und beide dieselben Sitten ⁵⁾. Nach Strabo hat ferner Nearch die meisten Sitten und die Mundart der Karmanier als persisch und medisch bezeichnet ⁶⁾; auch Arrian sagt von diesen, sie leben nach der Weise der Perser und ihr Kriegswesen sei ganz auf dieselbe Art eingerichtet ⁷⁾. Strabo nennt ferner die Sitten (worunter er ausdrücklich auch Kult und Religion versteht) der Elymder, Paritacener und Susier persisch und medisch ⁸⁾, die Lebensweise der Drauger persisch ⁹⁾; auch hätten die Nachbarn der letzteren, die Sagartier, die persische Sprache ¹⁰⁾. Was von den Persern und Medern gesagt ist, gilt natürlich auch von den kleineren Stämmen, in welche diese beiden grösseren wiederum zerfallen. Von der gleichen Tracht der Perser, Baktrer und Parthyäer, bestehend in der Tiara und den Anaxyrides, spricht Dio Chrysostomus ¹¹⁾; die Gelrosier haben den Sonnendienst ¹²⁾ und die Oriten die eigenthümliche Bestattungsart der Baktrer und Hyrkanier ¹³⁾. Den besten Anhaltspunkt aber für die Verwandtschaftsverhältnisse der Völker des persischen Reichs haben wir in dem berühmten Verzeichnisse des Vaters der Geschichte, worin er die Völker, welche Xerxes mit sich führte, nach der jedem eigenen Tracht und Waffenausrüstung beschreibt ¹⁴⁾. Hiernach hatten Perser und Meder die gleiche Rüstung, und zwar die Perser die medische; ebenso waren gerüstet die Hyrkanier. Die Baktrer hatten eine der medischen Tiara ganz ähnliche Kopfbedeckung, aber einen Bogen von Rohr. Die Arler hatten zwar den medischen Bogen, ihre sonstige Rüstung aber war die der Baktrer. Die gleiche Rüstung wie die Baktrer hatten auch noch die Parther, Chorasmier, Sogder, Gaudarier und Dadikon, harte Stämme des Nordostens, welche sich demnach wohl näher an die baktrische Bildung anschlossen. Die Sarangen (Drangen) hatten zwar eine eigene Kleidung, aber den medischen Bogen und die medische Lanze; ebenso richteten sich die Sagartier nach den Persern und Medern. Nur einige wenige Stämme werden angeführt, die, meist in Berggegenden wohnend und vom Verkehr mit den übrigen abgeschlossen, eine eigene Tracht (Palze)

1) Strabo XV p. 1054 *οὗτοι γὰρ ἀπὸ καὶ ὁμόφωνοι παρὰ μὲν.* — 2) Curtius ed. Zumpt IV, 37. — 3) Str. XI p. 801. — 4) XI p. 806. — 5) XI p. 797. — 6) XV p. 1057. — 7) Arrian Indica 38. — 8) XV p. 1064. — 9) XV p. 1065. — 10) Herod. VII, 85. — 11) Dio Chrysost. orat. LXXII p. 628 ed. Dindorf. — 12) Arrian Indica 26. — 13) Diodor Bibl. Hist. XVII, 105 ed. Wesseling. — 14) Herod. VII, 61 ff.

und Rüstung haben. Alle andern schliessen sich entweder dem Westen, den Medern, oder dem Osten, den Baktrern, an. Diese unterscheiden sich hauptsächlich, wie es scheint, durch den eigenthümlich baktrischen Bogen, im Uebrigen scheint die Tracht nicht sehr verschieden gewesen zu sein.

Aber mit Aufzählung der das Land Iran d. h. das Hochland zwischen den Thälern des Tigris und Indus und zwischen dem Oxus und persischen Meerbusen bewohnenden Völker ist das iranische Völkergelbiet noch nicht erschöpft, vielmehr weisen uns viele Angaben der Alten darauf hin, dass sich der Strom der iranischen Völkerwanderung noch über die Grenzen Irans hinaus und zwar in westlicher und nördlicher Richtung ergossen haben muss. Ist nun gleich mit den aufgeführten Völkern der Kreis der echt-iranischen Stämme, derjenigen, welche die zoroastriische Religion gehabt und sie nebst der damit verknüpften Denkweise und Gesittung von fremden Einflüssen rein erhalten haben, geschlossen, so wären sie doch als Bruderstämme, wenn auch als nicht ebenbürtige, bei einer ethnographischen Aufzählung nicht ganz ausser Augen zu lassen, wenn sie auch nicht, wie es wirklich der Fall war, auf die Entwicklung der politischen und religiösen Verhältnisse Irans von Einfluss gewesen wären.

Der eine Zweig derselben, welcher sich nach Norden verbreitet hat und sich nach dem Vorgang der Griechen unter dem Namen der Scythen zusammenfassen lässt, hat sich offenbar früh von dem iranischen Volk im engeren Sinn abgesondert, da er hinter der baktrischen und medischen Kultur weit zurückgeblieben ist und sich von der zoroastriischen Religion keine Spur bei ihm findet. Dass die scythischen Stämme zum iranischen Volk dagegen in einem nahen Verwandtschaftsverhältniss stehen, beweist theils ihre Religion, welche ganz mit der altiranischen Naturverehrung übereinstimmt, theils das auffallende Zusammentreffen einzelner Züge aus ihrer Lebensweise mit derjenigen der nordöstlichen Stämme Irans. Herodot beschäftigt sich sehr ausführlich mit diesen scythischen Völkern ¹⁾, auch Strabo erzählt von ihnen ²⁾; aus ihren Schilderungen geht hervor, dass sie das ursprüngliche Nomadenleben, welches wir ja noch bei einem grossen Theil der Iranier finden, beibehalten haben, woraus sich ihre Sitten und Lebensweise im Einzelnen von selbst ergibt; sie sind wild und kriegerisch, einfach aber ungebildet und unbeholfen, dagegen hinsichtlich des Handelsverkehrs gerade und ohne Trug. Schon diess erinnert an den iranischen Volkscharakter. Näher den Baktrern und Sogdianern weiter gegen Norden wohnen die Saken, Massageten und Derbiker. Nach Herodot trugen die Saken eine Art von Thier und die persischen Beinkleider ³⁾; die Massageten hatten nach Herodot ⁴⁾ und Strabo ⁵⁾ für einen Gott nur

1) Herod. IV, 59—69. — 2) Strab. XI p. 781. — 3) Herod. VII, 64. — 4) I, 216. — 5) Strab. XI p. 780.

die Sonne, dieser aber opfern sie Pferde und werfen die an einer Krankheit Gestorbenen den Thieren zum Frass hin, haben auch die gleiche Strafwaffe mit den Persern, die Sagaris ¹⁾. Nordöstlich von den Massageten wohnen die Issedonen, auf dem Hochland über dem Imaus; von ihnen wissen wir, dass sie für die Verstorbenen ein jährliches Todtenfest halten ²⁾. Die Derbiker verehren die Erde ³⁾; bei dem Hauptvolk von diesen, den Massageten, ist aber jedenfalls diese Uebereinstimmung mit der iranischen Sitte und Religion zu auffallend, als dass sie eine bloss zufällige sein könnte. Die Scythen im engeren Sinn wohnen nördlich vom Kaukasus und dem schwarzen Meer, den Uebergang zu diesen bilden die Kaspier, Albaner und Iberer am Kyrosfluss. Strabo schildert die Bestattung bei den Kaspiern ganz iranisch: sie legen die Todten in eine Wüste und sehen von Ferne zu, und wenn sie sehen, dass sie von Vögeln von ihrem Lager herabgezogen werden, so preisen sie die Verstorbenen glücklich, weniger, wenn von wilden Thieren und Hunden, wenn aber gar nicht, so halten sie sie für unglücklich. Dennoch aber rechnet Strabo die Kaspier zu den scythischen Stämmen ⁴⁾. Die Albaner verehren die Sonne, den Zeus und besonders den Mond; auch kümmern sie sich nicht um die Verstorbenen; doch gehören sie nach ihrem Kult, der in Priesterschaft, Hierodulen und der mantischen Begeisterung ganz mit dem komanischen zusammentrifft, eher zu den vorderasiatischen Völkerschaften ⁵⁾. Die Iberer nennt Strabo einerseits mit den Scythen verwandt, andrerseits aber ihre Tracht und Rüstung armenisch und melisch ⁶⁾. An die Iberer schliessen sich nun die eigentlichen Scythen an, welche die Steppenländer von da bis an die Donau einnehmen. Die religiösen Anschauungen, die uns in dem Bericht Herodots ⁷⁾ über sie entgegentreten, kennzeichnen sie als Völkerschaften, welche mit den Iranern sehr nahe verwandt sind: ihre Hauptgottheit ist Hestia, dann verehren sie Zeus, die Erde, Apollo, Aphrodite Urania; Götterbilder ⁸⁾. Altäre und Tempel haben sie nicht. Eine Abweichung von der arischen Naturverehrung aber gilt sich in ihrem Areskult zu erkennen, von welchem sie Abbildungen aufstellen, dem sie Tempel bauen und Menschenopfer darbringen. Auch sollen sie die Priester verbrennen, welche falsch weissagen. Ein nicht geringer Beweis für ihre Verwandtschaft mit den Iranern sind die scythischen Namen Ariapeithes, Arianthes u. a. ⁹⁾. Von einem scythischen Stamm, den Siginern, sagt Strabo, dass sie eine persische Lebensweise führen ⁹⁾. Ja man könnte sich versucht fühlen, dem scythischen Stamm der Siginer an der Donau eine lang bewahrte Erinnerung an ihre alte Heimath zuzuschreiben, wenn man bei Herodot liest: „die Siginer

1) Herod. I, 215, vgl. mit Xenoph. Anab. IV, 4, 16. — 2) Herod. IV, 26. — 3) Strabo XI, 790. — 4) Strabo XI p. 768. — 5) XI p. 764. — 6) Herod. IV, 59 ff. — 7) Diese bestätigt auch Arrian. Ind. 7. — 8) Herod. IV, 77 ff. — 9) Strabo XI p. 790.

haben medische Kleidung, sie nennen sich Abkömmlinge der Meder; wie sie aber das geworden sind, kann ich nicht sagen; doch ist in so langer Zeit Alles möglich.“ Herodot führt aber selbst, wie sehr diese Angabe in der Luft steht ¹⁾.

Während diese scythischen Völkerschaften zu der politischen Geschichte des medischen und persischen Reichs in enger Beziehung stehen, hat dagegen derjenige Zweig, welcher dem Aethi-iranischen Volk noch näher angehört, aber bei der Einwanderung dieses Volks über die Gränze Irans hinausgedrängt und westwärts vorgeschoben wurde, einen fühlbaren Einfluss auf die spätere Entwicklung der iranischen Religion und des iranischen Kults ausgeübt. Diese Völkerschaften in Vorderasien und zum Theil Kleinasien, deren bedeutendste die Armenier sind, sind zwar nicht hinter der iranischen Kultur zurückgeblieben, wie die Scythen, haben dagegen fremde Kulturelemente, namentlich hinsichtlich der Religion, in sich aufgenommen. Sie haben sich mit den semitischen Völkern vermischt, so dass bald der iranische, wie z. B. bei den Armeniern, bald der semitische Charakter vorwiegt, jedenfalls aber die reinen religiösen Anschauungen der Iranier ihnen verloren gegangen sind. Auf diese Art bildeten sie ein Zwischenglied zwischen dem iranischen und den semitischen Kulturen und vermittelten so das Eindringen der letzteren in den Westen Irans, namentlich Medien. Am Reinsten von diesen fremden Einflüssen hat sich verhältnissmässig das Hauptvolk unter ihnen, die Armenier gehalten. Sie haben nach Strabo ²⁾ den ganzen Kult der Perser, verehrt aber vornehmlich die Anaitis, die in Armenien mehrere Tempel mit männlichen und weiblichen Hierodulen hatte, in welchen sich die armenischen Jungfrauen prostituirten. Hierin waren sie vom iranischen Kult ganz abgefallen. An einer andern Stelle berichtet Strabo, Armenier und Meder hätten dieselben Sitten und dieselbe Rüstung und Tracht ³⁾. Ein Beweis, dass die Armenier die iranische Sprache hatten, sind die Namen Araxes, Artaxata, Artaxias, Artagerä, Artavasdes u. a. ⁴⁾. Was dagegen Strabo aus Posidonius anführt (um 100 vor Chr.) ⁵⁾, Armenier, Syrer und Araber zeigten eine starke Verwandtschaft in Sprache, Lebensweise und Körperbildung, was Mesopotamien zeige, welches aus diesen drei Völkern bestehe, beweist gegen jene ausdrückliche Angabe Nichts, da sich die Aehnlichkeit eben aus der Völkermischung in Mesopotamien erklärt. In Beziehung auf die kleinasiatischen Völkerschaften gilt auch für uns noch, worüber schon Strabo ⁶⁾ geklagt hat, dass die vielen Einfälle fremder Völker, welche der Reichtum des Landes angelockt habe, Alles durcheinander geworfen hätten: in Folge davon herrsche über diese Stämme grosse Verwirrung, namentlich kommen viele Namen doppelt vor, so dass die Schriftsteller uneins und unsicher seien in der Benennung

1) Herod. V, 9. — 2) Strabo XI p. 806. — 3) XI p. 797 cf. 764. — 4) XI p. 799 ff. — 5) I p. 41. — 6) XII p. 857. —

Taf. I.



derselben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Stämme iranische Bestandtheile in sich trugen, wie z. B. die Phryger von Herodot ¹⁾ in enge Beziehung zu den Armeniern gesetzt werden; wenn man aber an der Hand der herodotischen Völkertafel diese kleinasiatischen Stämme mit Rücksicht auf Tracht und Rüstung durchgeht und nach Strabo die Kulte derselben verfolgt, welche alle die zeugende Naturkraft meist in weiblichen Gestalten zum Gegenstand haben, so gelangt man zu dem unzweifelhaften Resultat, dass wenigstens seit Herodot das semitische oder näher das syrische Element bei ihnen weit überwogen hat. Die Cissier allein, die Bewohner der Landschaft von Susa, scheinen nach Herodot, der ihnen zwar die syrische Mitra aber die persische Rüstung ²⁾, und nach Strabo, der ihnen die persische Sitte und Religion ³⁾ zuschreibt, mehr auf Seiten der Perser gestanden zu sein. Strabo drückt sich so aus: gewissermassen ist auch Susis ein Theil von Persis geworden ⁴⁾.

2. Die äusseren Verhältnisse der Iranier.

Von der äusseren Erscheinung des Iraniers macht Ammianus Marcellinus ⁵⁾ folgende Schilderung, welche natürlich auch für die alte Zeit gilt. Bei den mannfaltigen und verschiedenen Stämmen, sagt er, seien natürlich auch die Menschen verschieden. Aber doch wolle er ihre Körperbeschaffenheit und ihre Sitten im Allgemeinen beschreiben. Beinahe alle seien hager und schlank, etwas schwärzlich und bleich, mit wildem finsternem Blick, die Augenbrauen halbkreisförmig gebogen und zusammenlaufend, mit nicht unausstehlichen Bärten und langen, struppigen Haaren. Wann dieses Volk das Land Iran eingenommen, wann es sich in einzelne Stämme geschieden, und was die Anfänge der ersten Bildung waren, darüber wissen uns natürlich die Alten Nichts zu sagen, denn diese Vorgänge und Zustände liegen vor aller Geschichte. So viel aber steht fest, dass die Iranier in der alten Zeit ein nomadisches Leben führten; diess geht aus dem späteren Zustand eines grossen Theils der Iranier, der diese Lebensweise beibehalten hat, deutlich hervor. In Beziehung auf die Baktrer und Sogdianer hat sich bei Strabo eine Erinnerung an jene früheren Zustände erhalten ⁶⁾. Aus dem Nomadenleben bildete sich die Stammverfassung, die wir bei den Modern und Persern finden, welche in einzelne Stämme zerfielen, und diese wieder in Geschlechter; die Geschlechter bestanden aus Familien ⁷⁾. Jede dieser Gemeinschaften hatte ihr natürliches Oberhaupt, jeder Stamm einen Stammfürsten ⁸⁾, und Strabo bezeichnet es ausdrücklich als eine medische Sitte, die noch zu seiner Zeit

1) Herod. VI, 74. — 2) VII, 62. — 3) Strab. XV p. 1064. — 4) XV p. 1068. — 5) Ammian. XXIII, 6. — 6) Herod. XI p. 786; cf. Herod. I. 96 in Bez. auf die Meder. — 7) Herod. I, 101. 125. — 8) Strabo XV p. 1066 von den Persern βασιλευσιν ἐνὶ τοῖς ἀνδρὶν γένει.

bei den medischen Nomadenstämmen gelte, den Tapfersten zum König zu wählen¹⁾. Diese einfache Verfassung war wohl in ganz Iran die herrschende. Die allmähliche sociale und politische Entwicklung, und, wie sich zeigen wird, auch die religiöse, ging vom Osten aus und nahm ihre Richtung nach Westen. In Baktrien treffen wir zuerst ein Königreich zur Zeit des Ninus und der Semiramis. Ninus machte, wie Diodor²⁾ nach Ktesias erzählt, auf seinem Eroberungszug nach Osten zuerst einen vergeblichen Angriff auf dieses Königreich, welches eine grosse Anzahl (400000) kriegsfähiger und tapfrer Männer ins Feld stellte. Es hatte viele grosse Städte, die Hauptstadt Baktra war künstlich befestigt und barg eine grosse Menge Schätze von Silber und Gold in ihren Mauern. Die Zeit dieses baktrischen Reichs und der assyrischen Eroberung ist nach der genauen Berechnung Dunckers³⁾ in die Mitte des 13ten Jahrhunderts zu setzen. Aber das Reich fiel in die Hände des Ninus, und von da an gehörte ganz Iran den Assyriern. In die Zeit der assyrischen Herrschaft fällt die Entwicklung der Meder und der Anfang einer eigenen medischen Kultur, welche demnach jedenfalls später zu setzen ist, als die baktrische. Allerdings trifft Ninus wie in Baktrien so auch in Medien einen König, eben nach der Erzählung des Diodor. Aus der raschen Besiegung und der kurzen Erwähnung Mediens im Vergleich mit dem, was von Baktrien erzählt ist, lässt sich aber vernuthen, dass die Zustände Mediens damals noch unentwickelt gewesen seien, dass es nicht mehr gehabt habe, als die altiranische Stammverfassung, indem einer der Stammesfürsten sich gegen die Assyrier an die Spitze des Volke stellte. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass nach der bei Herodot⁴⁾ aufbewahrten Ueberlieferung Dejokes am Schluss des achten Jahrhunderts der erste war, der den Medern zu einem geordneten Staatsleben verhalf und unter welchem die socialen Verhältnisse eine feste Gestalt gewannen. Freilich ist nicht Dejokes selbst der Begründer dieser neuen Bildung, wozu ihn die Sage macht, da aus eben dieser Erzählung Herodots erhellt, dass, um alle jene Einrichtungen treffen, namentlich um den Bau der Hauptstadt Ekbatana vornehmen zu können, ihm schon ein sehr ausgebildeter Zustand der Künste und Gewerbe zu Gebote gestanden haben muss, und dass das ganze medische Hof- und Staatswesen, gewiss nur das Ergebniss einer längeren Entwicklung, damals schon vorhanden war. Ferner muss auch in dem medischen Volk, um sich gegen die assyrische Herrschaft zu

1) Strab. XI p. 798. — 2) Bibl. Hist. II, 2 ff. — 3) Duncker, Geschichte des Alterthums I S. 265; Gutschmid, N. Jahrb. für Philol. u. Pädag. Band 75, S. 16 ff. will für den Anfang des assyrischen Reichs das Jahr 1278, nennt aber die Behauptung Dunckers, dass die Eroberung Baktriens durch die Assyrier ins 13te Jahrh. falle, eine „völlig aus der Luft gegriffene“, obgleich er selbst, wie Duncker, seine Rechnung auf Herodot stützt. Dieser aber ganz klar sagt *Μακρόντιον ἀποβροτὸν πρὶν τὴν καταστροφὴν τῆς Ἀσσυρίας* 520, also unter dem Anfang dieser Herrschaft die Eroberung Irans versteht Herod. I, 95. — 4) Herod. I, 96 ff.

erheben, das lebendige Bewusstsein seiner Kraft und des Werths der politischen Freiheit schon gereift gewesen sein. Aus diesen Gründen dürfen wir den Anfang der medischen Kultur nicht erst zu Deyokes' Zeit, sondern müssen ihn schon etwas früher setzen, aber nach der assyrischen Eroberung. Die Meder unterwarfen bald nach ihrer Erhebung sämtliche Stämme Irans und gründeten das erste iranische Reich. Ihre Herrschaft dauerte aber nicht sehr lange, sie ging verloren an die Perser. Die Perser traten zu der Zeit, als sie auf den Schauplatz der Weltgeschichte traten, durchgängig als ein raues Bergvolk geschildert, das zwar die feinere Bildung der Meder noch nicht kannte, aber auch von deren nachtheiligen Folgen sich unversehrt erhalten hatte. Sie gelten den griechischen Schriftstellern für Master von Enthaltbarkeit, Ausdauer, kriegerischem Muth, aber auch von Rechtschaffenheit und Grossherzigkeit; ihre socialen Zustände sind trotz der geringen äusseren Bildung in grosser Blüthe. Was die äusseren Kulturverhältnisse betrifft, so haben wir oben (S. 4) gesehen, dass sich eine östliche und westliche Bildung Irans unterscheiden lässt, eine baktrische und eine medische. Zu dieser gehören auch die Perser, deren Sitten und Gebräuche, auch Religion und Kult, nach den einstimmigen Zeugnissen der Alten ganz ähnlich waren. Wenn sie aber auch der medischen Bildung angehörten, so sind sie doch nach der ganzen Schilderung, welche die Griechen von den alten Persern machen, hinter derselben ziemlich zurückgeblieben, wohl um mehrere Jahrhunderte, indem sie immer als die ungebildeteren dem gebildeteren Bruderstamm der Meder gegenübergestellt werden ¹⁾; nach dem Bericht Herodots von der Erhebung der Perser musste sie Kyros erst aus ihrem Schlaf aufrütteln und ihnen, als ob sie den hohen Preis, um den sie kämpfen sollten, nicht erfassten, auf eine ganz sinnliche Weise begreiflich machen, um was es sich handle. Nach ihrem Sieg nahmen sie erst die höhere medische Bildung an, hauptsächlich die Tracht, die medische Hofsitte und die medischen Staatseinrichtungen. Alles diess ging ganz, wie es war, von den Medern auf die Perser über. Welchen Gang die religiösen Verhältnisse zwischen diese Entwicklung der Kultur hinein und mit ihr genommen haben, wird sich erst unten bestimmen lassen. Darius machte endlich der Stammverfassung für das Reich im Grossen ein Ende durch die Eintheilung des Reichs in Provinzen und durch Einsetzung königlicher Satrapen. Hiedurch bekam das Reich eigentlich erst eine Staatsverfassung. So wichtig aber diese Aenderung für die politischen Verhältnisse, namentlich für die Erhöhung der Macht des Reichs, war, so liess sie doch den Kulturstand der einzelnen Stämme unberührt. Dieser war zur Zeit des Perserreichs im All-

1) Plin. Leg. III p. 635 A., das rühmt, aber abhätende Neugedenken der Perser der medischen Bildung und Weichlichkeit gegenüber, beides zur gleichen Zeit.

gemeinen folgender. Von Bildung kann man nur bei den drei Völkern sprechen, welche auch eine geschichtliche Rolle gespielt haben, den Baktrern, Medern und Persern. Selbst von diesen nahmen nur einzelne Stämme an der Bildung Theil, was ganz davon abhing, ob das Land, welches ein Stamm bewohnte, Ackerbau zuließ und zu festen Wohnsitzen einlad, oder zum Nomadenleben zwang. So war der Süden Mediens außerordentlich fruchtbar, der Norden bergig, kalt und hoch¹⁾; der Süden war daher der Sitz der Bildung, den Norden nahm eine große Anzahl von Stämmen ein, die Daer, Amarden, Gelen, Kadusier, Anariaken, welche sämmtlich als tapfere, kriegerische und freiheitliebende, aber ganz ungebildete Bergvölker beschrieben werden, die sich meist von Raubnährten²⁾. Die Kossäer haben sich nie der persischen Herrschaft unterworfen, sondern hausten seit alter Zeit in Höhlen und nährten sich von Eichen, Schwämmen und dem eingesalzenen Fleisch von wilden Thieren³⁾. Auch die Edmäer und Paritacener führten eine ähnliche Lebensweise, trieben aber doch, so weit es möglich war, noch einigen Ackerbau⁴⁾. Ebenso theilten sich nach Heródot⁵⁾ die Perser in Ackerbau treibende und nomadisirende, gebildete und rohe Stämme; zu diesen gehörten namentlich die Marder, welche von den Alten einmüthig als ein wildes Raubervolk bezeichnet werden⁶⁾. Die Karmanier trieben noch Ackerbau und waren ziemlich cultivirt⁷⁾, östlich von diesen aber, im Süden Irans, wohnten lauter ganz ungebildete und rohe Völkerschaften, die Ichthyophagen, wie sie die Griechen nannten, denn die Oriten und Godrosier, welche alle ein ganz ähnliches Leben führten, sich von Fischen nährten, aus deren Knochen sie ihre Hütten bauten, und durch Feuer gehärtete Spiesse als Waffen gebrauchten⁸⁾. Die Sagartier weiter landeinwärts bedienten sich im Krieg noch der Schlingen⁹⁾; ganz ungebildet waren auch die Bergvölker des Paropamisus¹⁰⁾. Als rauhe und kriegerische Stämme werden die Arier und Drangen im Binnenlande beschrieben, nur die Energeten oder Arimaspen scheinen Ackerbau getrieben und geordnete Zustände gehabt zu haben¹¹⁾. Die Baktrier und Sogdhiar sind die Einzigen im Osten, bei denen wir Bildung antreffen¹²⁾; sehr rauhe und kriegerisch dagegen waren die Parther¹³⁾, wie ja auch aus der Zeit ihrer Herrschaft bekannt ist¹⁴⁾, und ebenso auch die Hyrkaniar, welche ein sehr fruchtbares Land zum Ackerbau eingeladen hätte, das sie aber unbebaut liessen¹⁵⁾. Alle diese

1) Strabo XI p. 796. — 2) Strabo XI p. 776; Ctesias fragm. Assyrie. 18 ed. Bähr; Plutarch Artax. 24 ed. Sintenis. — 3) Diodor Bibl. Hist. XVII, 11; XIX, 19; Arrian VII, 15; 2 ed. Krüger; Strabo XVI p. 1079. — 4) Strabo XV p. 1064 u. XVI p. 1079. — 5) Herod. V, 125. — 6) Curtius V, 21; Nicolaus Damascenus fragm. 66 bei Müller; Diodor XVII, 76. — 7) Arrian. Ind. 32. — 8) Strabo XV p. 1050; Diodor XVII, 105. — 9) Herod. VII, 85. — 10) Curtius VII, 12. — 11) Arrian III, 27, 5. — 12) Strabo XI p. 786. — 13) Strabo XI p. 784. — 14) Ptolemaeus fragm. 8 bei Müller; Ammian. Marc. XXIII, 6. — 15) Strabo XI p. 776.

Stämme waren für die Kultur und Entwicklung des persischen Reichs so gut als von keiner Bedeutung, dagegen stellten sie, wenn sie vom Perserkönig aufgeboten wurden, kühne und tapfere Scharen ins Feld.

Erster Abschnitt.

Die Religion der Iranier.

Zoroaster, der Stifter des Ormuzdgläubens.

Wenn es bis heute noch nicht gelungen ist, in das geheimnissvolle Dunkel, worin die vielgelehrte Persönlichkeit Zoroasters gehüllt ist, Licht zu bringen, obgleich diess mit Beiziehung und Vergleichung aller auch der persischen und muhammedanischen Quellen versucht wurde, so werden wir schon im Voraus darauf verzichten müssen, durch die Zusammenstellung bloss der Nachrichten der Alten ein genaues und unumstössliches Resultat hierin zu erzielen. Aber einige Ergebnisse, wenn sie auch allgemeiner Art sein sollten, also auch einen selbständigen Werth muss die Untersuchung derselben dennoch haben, da sie nicht nur grösstentheils älter sind als alle anderen, theils fremden, theils einheimischen Quellen, sondern auch trotz des fabelhaften Gewands, in welches sie oft eingekleidet sind, meist doch mit dem Anspruch auftreten, für historische Angaben zu gelten *).

Das Einzige, worüber die Alten einig sind, ist, dass Zoroaster ¹⁾ der Stifter der persischen Religion und des Priesterthums der Magier gewesen sei. Diess spricht schon Plato sehr deutlich aus, indem er die Magie als die zoroastrische Gottesverehrung, Zoroaster selbst als den ormuzdischen bezeichnet ²⁾. Ebenso hat Hermodor, ein Schüler Platos, den Zoroaster den Stifter der Magier genannt ³⁾, und so die meisten Schriftsteller, die von Zoroaster sprechen, indem sie theils die Magier als seine Schüler und Nachfolger bezeichnen ⁴⁾, theils ihn selbst den Magier in eminentem Sinn nennen ⁵⁾. Die Uebereinstimmung in diesem Punkt bezeugt schon Plinius ⁶⁾, und wenn Agathias sagt, Zoroaster habe einen neuen Gottesdienst bei den Persern eingeführt, welcher ihrem früheren weit nachstehe, so bezeichnet er ihn eben damit nicht als blossen Reformator einer schon bestehenden Religion, sondern als Stifter einer neuen, der

*) Ich bemerke hier, dass diese Abhandlung vor Erscheinen der neuesten Schriften „Zoroastriische Studien“ v. Fr. Windischmann und „Iran“ v. Dr. Fr. Spiegel verfasst ist und zu meinem Bedauern kein Rücksicht mehr darauf genommen werden konnte. D. Vfr. — 1) Die gewöhnliche Schreibweise dieses Namens ist *Zoroāstros*, lateinisch Zoroaster; davon kommen aber viele Variationen vor: *Ζωροάστρης*, *Ζωρόδης*, *Ζάροτρος* u. a. — 2) Plato Alcib. Prim. p. 122 A *μαγίαν — τὴν Ζωροάστρου τοῦ Περσέως* *ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν ὁμοίωμα*; cf. Apulejus de Magia XXIV ed. Hildebrand. — 3) Diogenes Laertius Proem. Segm. 2 ed. Mabilonius. — 4) Lucian. Nocyman. 3 ed. Bipont. u. Die Chrysost. orat. XXXVI Beryth. p. 448 ed. Dindorf. — 5) Berouus fragm. 9 bei Müller; Plutarch de Iside 45; Clemens Alex. Stromat. 1 p. 304 B. — 6) Hist. Nat. XXX, 1 sect. 2 ed. Sillig.

Ormuzdreligion¹⁾. Die Verordnungen Zoroasters bezogen sich aber nicht bloss auf das religiöse sondern auch auf das bürgerliche Leben. Plutarch stellt den Zoroaster mit Minos, Numa und Lykurg zusammen als solchen, denen bei der Gründung eines geordneten Staatslebens ein Daimonion beistand²⁾ und ebenso hat nach Diodor Zoroaster die Gesetze, die er den Arimaspen gab, auf den guten Gott zurückgeführt³⁾. Noch Agathias leitet die Sitten der Perser seiner Zeit von Zoroaster her⁴⁾.

Möchten wir nun aber wissen, wann Zoroaster seine Religion gestiftet habe, so sehen wir uns auf den ersten Anblick durch die fabelhaften Angaben so vieler Griechen in eine Zeit versetzt, wo der geschichtlichen Forschung aller Boden entzogen ist. Gehen wir die Berichte der Reihe nach durch. Der Erste, welcher den Zoroaster nennt, ist Xanthus von Sardes, welcher, noch älter als Herodot zur Zeit des Darius und Xerxes schrieb. Dieser rechnet von Zoroaster bis auf den Feldzug des Xerxes 600 Jahre, so dass also Zoroaster um 1080 lebte⁵⁾. Der nächste Schriftsteller ist Ktesias, aus welchem Diodor jene Angaben über das alte baktrische Königreich geschöpft hat⁶⁾. Jener König, den Ninus bekriegte, hiess nach Diodor Oxyartes, ein Name, welches auch sonst in Baktrien vorkommt⁷⁾. Nun finden wir aber bei Arnobius, dass eben dieser König, gegen welchen Ninus zog, Zoroastres hiess⁸⁾, so dass ohne Zweifel diess die richtige Lesart ist, indem aus einer ungewöhnlichen Form für Zoroaster, etwa Zaortes, leicht der bekannte baktrische Name Oxyartes entstehen konnte. Hierfür sprechen zwei weitere Nachrichten über die Zeit Zoroasters, die wir desshalb hier vorzunehmen, die eine bei Kephallion aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Sie liegt uns in dreifacher Relation vor: nach der des Syncellus⁹⁾ wird Zoroaster bloss mit Ninus und Semiramis gleichzeitig gesetzt; Eusebius erwähnt nach Kephallion den Krieg des Baktrerkönigs Zaravastes mit Semiramis¹⁰⁾; bei Moses von Chorene verleiht Semiramis dem Magier und Mederfürsten Zoroastres die Präfectur von Assyrien und Ninive¹¹⁾. Nach allen drei Referenten hat also Kephallion den Zoroaster mit Ninus und Semiramis in Verbindung gebracht. Die andere Nachricht besteht aus einigen Worten des Platonikers Theon, welche ebenfalls von einem Sieg der Semiramis über den Baktrerkönig Zoroaster sprechen¹²⁾. Diese Nachrichten versetzen also den Zoroaster in die zweite Hälfte des 13ten Jahrhunderts, in welche ja die assyrische Eroberung fällt. Ist hiemit Ktesias weiter hinaufgegangen als Xanthus, schon an die Gränze der beglaubigten Geschichte, so ver-

1) Agathias II, 24 ed. Nibbahr. — 2) Plat. Symm. 4. — 3) s. oben S. II. — 4) Agath. II, 24. — 5) Diogenes Laert. Proleg. Segm. 2. — 6) Diod. II, 2-6. — 7) Diodor XVIII, 3; Arrian. Anab. VII, 4, 5. — 8) Arnobius figm. Aegy. V, 3 (bei Arnob. adv. Gent. I, 52) ed. Bähr. — 9) Cephalion figm. I bei Müller. — 10) Cephalion figm. 1. — 11) Cephalion figm. 2. — 12) aus Prolegomena. 9 p. 112 angeführt v. Wesseling zu Diodor II, 2. —

setzen uns die Angaben der auf Ktesias folgenden Schriftsteller vollends in die vorhistorische Zeit. So die drei Schöler Platos, Endoxus, Aristoteles und Hermodor. Die beiden ersten setzen den Zoroaster nach Plinius ¹⁾ 6000 Jahre vor Platos Tod, Hermodor 5000 Jahre vor den trojanischen Krieg ²⁾; ihnen folgt Hermipp (um 280) ³⁾ und später Plutarch ⁴⁾. Zu diesen gesellt sich Berosus ⁵⁾, der, wenn er auch von jenen 6000 Jahren 4000 streicht, ihn doch noch in der vorhistorischen Zeit lässt, indem er ihn einer chaldäischen oder medischen Dynastie einverleibt, die nach seiner Chronologie etwa um das Jahr 2300 bis 2000 geherrscht hätte und an deren Spitze er zu stellen wäre, so dass er ins 23te Jahrhundert fiel. Der nächste nach Plutarch, der über die Lebenszeit Zoroasters etwas aufbewahrt hat, ist Porphyrius ⁶⁾ (um 270), welcher ihn zum Lehrer des Pythagoras macht, so dass wir etwa die zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts für ihn bekämen. Hiermit stimmt die merkwürdige Angabe des Agathias ⁷⁾, der am Schlusse des 6ten Jahrhunderts schrieb und sich genauer über die Zeit Zoroasters ausspricht: „wann Zoroaster geblüht und seine Gesetze gegeben hat, ist nicht klar zu erkennen. Die jetzigen Perser sagen nur schlechtweg, er habe unter Hystaspes gelebt, so dass gar sehr gezweifelt wird und man nicht wissen kann, ob des Darius Vater oder auch ein Anderer dieser Hystaspes war. Zu welcher Zeit er aber auch geblüht haben mag, jedenfalls war er der Stifter der Magie.“ Nach dieser, also wie gesagt unsicheren, Angabe gehörte Zoroaster ebenfalls in die Mitte oder zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts. Suidas endlich, welcher hier noch in Betracht kommen kann, weiss von zwei Zoroastern, einem persomedischen, dem Stifter der Magie, der 500 Jahre vor dem trojanischen Krieg gelebt haben soll, und einem Astronomen Zoroaster unter Ninus; beide hat er offenbar aus verschiedenen Schriftstellern entnommen und so unvermittelt nebeneinandergestellt ⁸⁾.

Was ist nun von diesen verschiedenen Angaben zu halten? Sehen wir zuerst die beiden an, durch welche Zoroaster mitten in die historische Zeit versetzt wird, des Porphyrius und Agathias. Diese scheinen dadurch von Gewicht zu sein, dass sie, obwohl unabhängig von einander, doch ihn beide in die zweite Hälfte des 6ten Jahrhunderts setzen ⁹⁾. Der Werth, den diese auffallende

1) Hist. Nat. XXX, 1 sect. 2. — 2) Diogenes Laert. Proem. Segm. 2. — 3) Plin. H. N. I 4. — 4) Plutarch de Isid. et Os. 45. — 5) Berosus fragm. 9 bei Müller; das Nähere hierüber s. unten S. 24. — 6) Porphyrius vita Pythag. p. 12 ed. Naeck; cf. Hippolyt refut. 1, 2 ed. Daneker u. Schneiderin. — 7) Agath. II, 24. — 8) Unter „Zoroastres“. — 9) Eine Stelle bei Plinius N. H. XXX, 1, Sect. 2 sed unus hic fuit (Zoroaster) apud pontes et alius, non ante constat; und weiter unten diligentiores prout ante hunc (Osianes, Begleiter des Keryx) ponunt Zoroastrem alium Proconneziam, also etwa unter Darius, kann für Agathias nicht angeführt werden, denn dieser alius Zoroaster ist ja eben nicht der grosse Zoroaster. Zoroaster aber ist ein Name, das auch Andere führen konnten, s. Pauly, Realencyklop. Art. Zoroaster.

Uebereinstimmung zu haben scheint, wird aber sehr vermindert, wenn wir sehen, wie keine der beiden Angaben wirklich historisch ist, wie beide auf einer falschen Combination beruhen und somit nicht nur ihr Zusammentreffen, sondern jede für sich ohne Bedeutung ist. Die Angabe des Porphyrius verdankt offenbar dem bekannten Bestreben, den Pythagoras in der Sage zu verherrlichen, ihre Entstehung. Pythagoras soll auf Reisen in den Orient bei den Chaldäern und Magiern sich seine Weisheit geholt haben: hiervon, von dem Unterricht bei den Magiern, ist es nur noch ein Schritt, ihn bei dem Stifter der Magie, dem Ausbund aller Weisheit, von dem man überdies nicht wusste, wann er gelebt habe, in die Schule gehen zu lassen. Durch diese Wendung wurde der Verherrlichung des Pythagoras erst die Krone aufgesetzt. Aus des Agathias Bericht aber geht nur hervor, dass die Perser um 600 nach Christo den Zoroaster unter die Regierung eines gewissen Hyastases setzten ¹⁾. Ob aber diess des Darius Vater gewesen sei, bezweifelt Agathias mit Recht; denn abgesehen davon, dass Hyastases seiner Bedeutung nach nur ein Ehrenname ist, der jedem Gebieter zukommen kann und wirklich auch noch Anderen zukam, widerspricht jener Annahme auch Ammianus Marcellinus, welcher die Zeit des Hyastases ausdrücklich von der des Zoroaster trennt und jene später setzt ²⁾. Beide Angaben aber weisen darauf hin, dass dieser Hyastases ein König gewesen; Darius Vater aber war nur ein persischer Grosser. Ammian lässt diesen Widerspruch arglos stehen. Dass Zoroaster nicht zu Kyros' Zeit gelebt haben kann, erhellt aber noch aus anderen gewichtigen Gründen. Denn wenn es so wäre, wie wäre es möglich gewesen, dass Xanthus, ein Zeitgenosse des Darius, der also bloss ein Menschenalter jünger gewesen wäre, als Zoroaster, diesen 600 Jahre vor seine Zeit setzte? Dass Ktesias, der so lange am persischen Hof und nur 100—120 Jahre jünger war als Hyastases, sich für 800 Jahre jünger hielt als Zoroaster? Herodot ferner, der die Geschichte des Kyros, Kambyses und Darius so klar vor Augen hat, konnte unmöglich eine so epochemachende Persönlichkeit, wie die Zoroasters notwendig war, ganz übergehen, wenn er in der Regierungszeit dieser Könige lebte, ebensowenig aber ein Aristoteles die Zeit eines 200 Jahre vor ihm lebenden Zoroasters 6000 Jahre früher ansetzen.

Wenn somit von einem Zoroaster im 6ten Jahrhundert, in dieser geschichtlich so hellen Zeit, keine Rede sein kann, so fragt sich, wie es mit denjenigen Angaben steht, welche ihn ganz in die vorgeschichtliche Zeit setzen? Diese Annahme ist von Namen vertreten, welche sonst einen guten Klang haben: Aristoteles, Berosus,

1) *ἐπὶ Ὑστάσεως*. — 2) Ammian XXIII, 6 Magiam —, cuius scintillas exculis priuatis multa ex Chaldaeorum arcanis Baetrianus addidit Zoroastrem; deinde Hyastases, rex pendenthelmus, Darii pater — aliquis sensibus magorum infudit.

Plutarch, und wird unterstützt durch drei andere Endoxus, Hermodorus und Hermipp, hat also auch die numerische Mehrheit für sich. Wenn wir aber genauer die Namen untersuchen, so schwindet auch letztere, indem man sich des Gedankens nicht erwehren kann, dass die drei Schüler Platos, da sie in einer Sache so auffallend übereinstimmen¹⁾, in der alle Andere so weit auseinandergehen, ihre Angaben aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, der vielleicht auch Plutarch und Hermipp gefolgt sind. So viel ist klar, dass es nicht in der Absicht dieser Männer liegen konnte, eine Angabe von wirklich geschichtlicher Bedeutung zu machen. Eine Zahl, die zu Anderem, Vergangenen und Nachfolgendem, in gar keinem Verhältniss steht, die somit jeder sie begleitenden Vorstellung von den ihr entsprechenden Zuständen eines Volks entbehrt, hat lediglich keinen Sinn, also auch keine geschichtliche Bedeutung. Die Bedeutung aber haben jene fabelhaften Zahlen, dass man zu Aristoteles Zeit nicht wusste, wohin mit dem Namen und Zeitalter Zoroasters; der fabelhaften Vorstellung, die man von ihm hatte, entsprechend, verwies man ihn einfach in die fabelhafte, vorhistorische Zeit. Etwas anders verhält es sich mit der Angabe des Berossus. Dieser legt nach der Weise der Chaldäer und Aegypter grossartige chronologische Tafeln an mit einer Reihe von Herrschern, Königen, welche weit über die geschichtliche Zeit hinaufreichen. Sei es nun, dass ihm wirklich Zoroaster als eine für die Geschichte des iranischen Volks bedeutsame Persönlichkeit vorschwebte, oder sei es auch, dass er nur diesen berühmten Namen in seinen Königstafeln zu deren Ausschmückung aufführen wollte, er setzte ihn, gewiss ohne viel nach der Geschichte zu fragen — welche allem Anschein nach in Beziehung auf Zoroaster zu dieser Zeit schon von der Fabel verdrängt war — in die Reihe seiner Herrscher eben dahin, wo es ihm gerade passend dünkte. Im Allgemeinen aber ist gegen die Versetzung Zoroasters in eine so hohe Zeit, wie 5000 Jahre vor Christo, zu sagen, dass die von ihm ausgegangene Religion und Sittenlehre eine Stufe der geistigen und socialen Entwicklung voraussetzt, auf welcher das iranische Volk in jener Zeit unmöglich schon gestanden haben kann. Diess gilt, wenn auch nicht in gleichem Grad, auch gegen die Angabe des Berossus.

Können also weder diese zu hohen Angaben noch auch die zu niederen für Zoroasters Lebenszeit vor der Kritik bestehen, so bleibt uns nur noch die des Xanthus und Ktesias, von welchen jener den Zoroaster um 1080, dieser um 1220 setzte. Es kann sich nun natürlich nicht darum handeln, die eine oder andere dieser Angaben als die vollkommen richtige aufzustellen, da aus beiden nicht mehr hervorgeht, als dass man zu Anfang des 5ten Jahrhunderts

1) Nach Hermodorus wäre Zoroaster um 6100, nach Aristoteles und Endoxus um 6350 zu setzen; dieser Unterschied hat natürlich keine Bedeutung, sondern kommt nur von der Verschiedenheit des Ausgangspunktes im Zählen.

den Zoroaster etwa ins 11te Jahrhundert setzte, und dass die Perser zu Ktesias Zeit, um 400, ihn zu einem Zeitgenossen der assyrischen Eroberung machten, eine Ansicht, welche, wie wir aus Theon und Kephalion sehen, auch später noch hier und da auftaucht. Dennoch aber haben diese Angaben viele Wahrscheinlichkeit für sich, wenn auch die Autorität ihrer Urheber mannfach in Zweifel gezogen worden ist. Möller hat das Fragment des Xanthus kritisch angefochten, doch sind seine Gründe nicht stark genug, um das einmal aufbewahrte Zeugniß zu Nichts zu machen. Statt 600 Jahre haben zwei Handschriften 6000, doch ist jenes besser bezeugt (s. Möller), und die 6000 Jahre scheinen nur der aristotelischen Nachricht gleich gemacht zu sein. Ktesias aber wartet noch immer auf einen endgiltigen Richterspruch der heutigen Kritik; die Akten des Streits über ihn sind noch nicht geschlossen¹⁾. In diesem Fall berichtet er offenbar nur, was er bei den Persern gehört hat, und so falsch es ist, Zoroaster zu einem baktrischen König zu machen, so unbedeutend wäre es doch, deshalb die ganze Angabe zu verwerfen. Unzweifelhaft sprechen aber auch nicht unbedeutende Gründe für die Angaben des Xanthus und Ktesias. Vor Allem die übereinstimmenden Zeugnisse des Theon und Kephalion, die freilich Schriftsteller von sehr untergeordnetem Rang sind, aber doch beweisen, dass Ktesias mit seiner Nachricht keineswegs vereinzelt dasteht, sondern dass sie auch in weiteren Kreisen und in späterer Zeit sich Geltung zu verschaffen wusste. Xanthus zeigt durch die namentliche Aufzählung der Nachfolger Zoroasters d. h. der Archimagier und deren acht persische Namen, dass ihm die Verhältnisse des persischen Priesterthums keineswegs unbekannt waren. Ktesias führt bei Diodor die iranischen Völkerschaften, welche Niinus bei seinem Zug gegen die Baktrer unterwarf, so vollkommen richtig auf, dass dadurch seine ganze Nachricht bedeutend an Glaubwürdigkeit gewinnt. Ferner sind diese beiden Angaben die ältesten über die Lebenszeit Zoroasters, die nächste ist erst die des Aristoteles. Was aber am Meisten dafür spricht, ist die geschichtliche Wahrscheinlichkeit. Das iranische Volk tritt erst im achten Jahrhundert in die Reihe der weltgeschichtlichen Völker ein, der politischen geht aber nach den allgemeinen Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung die Ausbildung und Festsetzung des religiösen Bewusstseins voraus. Jene kann je nach den verschiedenen Bedingungen schneller oder langsamer auf diese folgen; jedenfalls muss man aber wenigstens einige Jahrhunderte dazwischen setzen. Mit der Lebenszeit Zoroasters aber gar zu weit hinaufzugehen, davor bewahrt uns die schon angeführte Beobachtung, dass die auf ihn zurückgeführten sittlichen

¹⁾ Ungleich stark in unserer Zeit geneigt hat, dass Ktesias dem Herodot in Vollen an Glaubwürdigkeit nachzusetzen ist, so gibt er doch Manches auch wieder besser als dieser. Bähr in seiner Ausgabe des Ctesias spricht sehr günstig von ihm; ebenso auch Dünker in seiner ausführlichen Erörterung II S. 6 u. 313.

und religiösen Gebote deutlich auf ein Volk hinweisen, das schon feste Wohnsitze gewonnen hat und Ackerbau treibt, oder, vielleicht richtiger, eben zu treiben angefangen hat. Wann dless wohl geschehen sei, genauer zu bestimmen ist unmöglich, doch weist uns die noch zu Strabos ¹⁾ Zeit vorhandene Erinnerung, dass die östlichen Iranier in früheren Zeiten ein Nomadenleben geführt, darauf hin, dass der Zeitraum der Kultur nicht so alt war, um die Erinnerung an ihre früheren Zustände bei den Iraniern auszulöschen. Jene socialen Verhältnisse, welche die Beschaffenheit der im Ormuzglauben enthaltenen Gebote nothwendig voraussetzt, feste Wohnsitze und einen gewissen Grad von Kultur, finden wir aber in dem altbaktrischen Königreich des Ktesias, so dass die innere Wahrscheinlichkeit mit der Angabe des Ktesias gut stimmt. Da aber Zoroaster nicht für jenen Baktrerkönig selbst gehalten werden kann, wie aus den anderen Angaben über seine Lebensumstände erhellen wird, so sind wir nicht gerade so genau an die Zeit der assyrischen Eroberung gebunden, welche nach der Art, wie die orientalischen Reiche gegründet wurden, in das Leben der unterworfenen Stämme nicht verändernd eingriff. Die Angabe des Ktesias ist daher nicht für so unbedingt richtig zu halten, dass man deshalb ein Recht hätte, die des Xanthus ganz von sich zu weisen, zumal da man ihr, indem sie ohne weitere Begründung und Beziehung auf Anderes nur eine Zahl angibt, eine Unwahrscheinlichkeit aus sich selbst nicht nachweisen kann. So müssen wir uns denn damit begnügen, die Lebenszeit Zoroasters in das 11te bis 13te Jahrhundert zu setzen. Eine genauere Bestimmung hätte, so wünschenswerth sie an sich wäre, doch so lange wir von dieser Zeit nichts weiter als die allgemeinsten geschichtlichen Umrisse kennen, einen so grossen Werth nicht, ausser sie müsste zugleich auch über Anderes mehr Licht verbreiten.

Ebenso grosse Verwirrung, als über die Lebenszeit Zoroasters, herrscht bei den Alten über seine Heimath. Da ist er bald ein Baktrer, bald ein Perser, bald ein Meder; ja sogar ausserhalb Irans muss er sich versetzen lassen, nach Pamphylien, und nicht Wenige machen ihn zu einem babylonischen Chaldäer. Damit die Zusammenstellung der verschiedenen Angaben nicht unterbrochen wird, nehmen wir die verwickelte Untersuchung über das, was wir bei Berosus darüber finden, voraus ²⁾. Was uns Berosus von der Schöpfungsgeschichte und den alten Königreichen erzählt, ist ohne Zweifel eine Vermengung der Schöpfungssage des babylonischen Volks mit der Chronologie der Priester desselben, der sogenannten Chaldäer. Der erste Herrscher der Erde, so lautet seine Erzäh-

1) Strabo XI p. 756. — 2) Da von neuere Schriftsteller auf das Zeugnis des Berosus ein grosser Werth gelegt wird und Spiegel Avesta II Eiol. S. 7 schliesslich annimmt, Berosus habe den Zoroaster einen Meder genannt, so ist diese weitläufige Untersuchung, deren Ergebniss mit jener Annahme nicht ganz stimmt, nicht zu umgehen.

lung¹⁾, war Alorus, welcher 12 Saren oder 43200 Jahre regierte; auf ihn folgten 10 Patriarchen 432000 Jahre, deren letzter Xisathrus ist, der babylonische Noah. Was nun weiter folgt, hat man sich aus zwei verschiedenen Relationen²⁾ zusammensetzen. Die erste ist aus Alexander Polyhistor, der für seine Angaben den Berosus citirt, die andere aus Syncellus, der eine Stelle desselben Alexander anführt, wozu dieser die Sibylla Berosiana benutzt haben will. Der erste der beiden Berichte läßt auf Xisathrus 86 Herrscher folgen, welche Berosus alle mit Namen nennt, mit einer Regierungszeit von 33091 Jahren. Darauf hätten die Meder Babylon angegriffen und erobert, und es folgte eine medische Dynastie von 8 Herrschern mit 224 Jahren; dann folgten 49 chaldäische Könige, welche zusammen 458 Jahre regierten. Der zweite Bericht hat auch die 86 Herrscher nur hier mit 34090 Jahren; darunter seien 2 Chaldäer, die übrigen 84 Meder gewesen. Dann folgte Zoroaster und auf diesen 7 chaldäische Könige, deren Regierungszeit nicht mehr nach Saren, Neren und Sossen zu berechnen sei, sondern 120 gewöhnliche Sonnenjahre betrage. Der Sinn hiervon ist, dass mit diesen die geschichtliche Zeit beginne. Offenbar entsprechen den 8 Medern des ersten Berichts Zoroaster und die 7 Chaldäer des zweiten. Im ersten Bericht werden zwar Meder genannt, nicht aber Zoroaster; im zweiten Zoroaster, aber die 7 zu ihm gehörenden Herrscher sind Chaldäer, wenn auch nicht er selbst so genannt wird; jedenfalls aber will ihn dieser Bericht nicht für einen Meder gehalten wissen, da ja die Mederdynastie der 84 gerade vor ihm schliesst³⁾. Hiernach ist es ganz wohl möglich, dass Berosus den Zoroaster für einen Meder ansah, aber zu erweisen ist es hieraus keineswegs, vielmehr scheint es eher das Gegentheil. Sicher ist nur, dass er ihn in die Reihe seiner babylonischen Herrscher aufnahm und auch die Zeit, die er ihm anweist, lässt sich ziemlich genau bestimmen, die 49 chaldäischen Herrscher, welche auf die 8 Meder folgen, sind ohne Zweifel die geschichtlichen Könige von Babylon, das babylonische Reich aber wurde gegründet um 2000⁴⁾, die 7 Chaldäer des zweiten Berichts nahmen also die Jahre 2200 — 2000 ein und Zoroaster fiel demnach ins 23te Jahrhundert. Ebenso nach dem ersten Berichte, wenn er als der erste der 8 Meder angesehen werden dürfte. Nun haben wir aber noch ein Fragment aus Berosus oder vielmehr aus jener Sibylla über Zoro-

1) Berosi fragm. I ff. bei Müller. — 2) Berosi fragm. II bei Müller. —

3) Darüber, ob den beiden Berichten gleiche Aechtheit zukomme, lässt sich wenig sagen; für den ersten wird Berosus selbst angeführt, der zweite will aus der Sibylla Berosiana geschöpft sein; was aber diese eigentlich ist, wissen wir nicht mehr. Die Uebereinstimmung der beiden Berichte beweist ein sehr nahes Verhältniss derselben unter einander, und wenn auch Berosus nicht selbst der Verfasser der Sibylla war, so enthält sie jedenfalls ebenso wie Berosus die babylonische Sage; nur um den Inhalt dieser in Beziehung auf Zoroaster ist es uns fabel an thun. — 4) Dencker I S. 122 Anmerk. 3.

aster, welches sich bei Moses von Chorene findet, der hier den Berossus selbst sprechen lassen will ¹⁾. Der 10te Herrscher, heisst es, war Xanthrus; nach dessen Fahrt bei der grossen Ueberschwemmung führten die Herrschaft über die Erde Zerovanus, Titan und Japetosthes. Nachdem diese drei die Herrschaft über die Welt getheilt hatten, wollte Zerovanus, quem hic Zoroastrem Magum, Bactrianorum regem, fuisse dicit, qui fuit Medorum principum ac decorum pater, auch den beiden andern gebieten. Von diesem Zerovanus also sagt Berossus (hier), das sei kein Anderer als der Magier Zoraster, der Baktrerkönig, gewesen, und Moses selbst setzt erläuternd oder berichtend hinzu ²⁾: Zoroaster, welcher der Stammvater der Meder und der Vater der Götter war. Nach Moses also wusste Berossus von einem Zoroaster, König in Baktrien und Magier d. i. wohl Stifter der Magie. Freilich ist dann nicht klar, warum er ihn nicht gleich Zoroaster, sondern Zerovanus nannte. Es fragt sich nun, in welches Verhältniss dieses dritte Fragment zu den beiden erstgenannten zu setzen sei. In einem Punkt stimmen sie überein, dass Zoroaster einem der babylonischen Herrscherhäuser angehörte ³⁾, von einem baktrischen aber wissen die obigen Fragmente nichts, er passt sogar nicht einmal in diese hinein; und doch wollen beide Berichte, in welchen Zoroaster genannt wird, aus der Sibylla des Berossus geschöpft sein. Einer von beiden muss also den andern weichen, und man kann nicht zweifelhaft sein, welcher dless ist. Der des Alexander Polyhistor ist in sich selbst übereinstimmend und dem Charakter der chaldäischen und berossianischen Chronologie ganz angemessen; wie er ja auch von dem ersten der angeführten Fragmente nur in Unwesentlichem abweicht. Der Bericht des Moses von Chorene dagegen enthält in sich selbst Ungereimtes und Dunkles, und die Identificirung des Zerovanus mit Zoroaster macht den Eindruck einer unnatürlichen, von irgend welcher Tendenz hervorgerufenen Combination. Wenn aber auch durch diese Stelle bei Moses das Ergebniss der Vergleichung der beiden Fragmente bei Alexander Polyhistor in Beziehung auf die Ansicht des Berossus nicht geändert wird, so bleibt immerhin die Notiz, wornach Zoroaster ein Baktrerkönig genannt wird, stehen, wenn man auch nicht weiss, welche Stelle man ihr in der Literatur anzuweisen hat.

Die Angaben, welche den Zoroaster nach Baktrien versetzen, sind folgende. Die älteste rührt von Ktesias her; sie ist eben ausführlich beigebracht. Die nächste wäre die des Berossus nach Moses von Chorene, welche aber, wie wir so eben gesehen, nur für eine

1) Beross. fragm. 9. — 2) Die Construction, das direkte fuit neben dem fuisse dicit, lässt nur diese Fassung zu. — 3) Das Fragment bei Moses hat man sich wohl so zu recht zu legen, dass Zerovanus ein Sachkonne des Xanthrus, den sich die chaldäische Sage in Babylon denkt, bei der Theilung mit seinem Brüdern König von Baktrien wird. Doch bleibt auch so ein Rest von Dunkelheit und Widerspruch.

Notiz unbekannten Ursprungs gelten kann. Die Worte des Theon ferner sind ebenfalls schon angeführt. Die Fragmente des Kephalion aber stimmen nur darin mit einander überein, dass sie ihn mit Semraimis Krieg führen lassen. Nach dem Bericht des Eusebins war er bei jenen ein Baktrer, nach dem des Moses von Chorene ein Meder ¹⁾. Eines von beiden muss ein Zusatz des referirenden Schriftstellers sein, und da wir schon gesehen haben, dass Moses ihn an einer andern Stelle für einen Meder erklärt, und da sein Bericht von der gewöhnlichen Gestalt derjenigen Zoroastersage, welche sich bei Ktesias findet auf seltsame Weise abweicht, so wird wohl die Relation des Eusebins die ächtere sein. Weiter nennt ihn Ammianus Marcellinus einen Baktrer ²⁾. Eine sonderbare Notiz findet sich endlich in dem *Chronicon Alexandrinum* ³⁾: Der Aegypter Mesraim wanderte gegen Osten und siedelte sich in Baktrien an, er war der Erfinder der Astrologie und Magie, und es war der Gleiche, den die Griechen Zoroaster nannten. Diese Nachrichten beweisen zusammen, dass die Wendung der Zoroastersage, welche ihn zu einem Baktrer macht, zwar nicht die allgemeine war, denn die Schriftsteller, bei welchen sie sich findet, sind grösstentheils sehr untergeordnete, aber dass sie einen frühen Ursprung hatte, und zwar ohne Zweifel von Ktesias an der besten Quelle, am persischen Hof, dem Mittelpunkt des iranischen Volkslebens geschöpft ist, und dass sie da und dort zum Vorschein kommend sich bis in die spätere Zeit erhalten hat.

Für Medien als das Vaterland Zoroasters finden sich nur wenige und späte Zeugnisse. Ein älteres Zeugnis wäre das des Berossus; wie es aber damit steht, ist schon erörtert, dass man nämlich die Berichte über seine Ansicht in diesem Sinn deuten kann, dass sich aber die Richtigkeit dieser Deutung durchaus nicht erweisen lässt. Der nächste, welcher hier anzuführen ist, ist erst Plinius, der jedoch das, was er über einen Meder Zaratus sagt, nicht auf den Zoroaster bezogen wissen will. Denn nachdem er ⁴⁾ vorher von Zoroaster gesprochen, den er nach Persien setzt, führt er andere Weise verschiedener Völker an, darunter 2 Meder Apurcoris und Zaratus, wie es scheint, ohne zu wissen, dass diese ursprünglich der gleiche Name ist. Clemens von Alexandrien nennt ferner den Zoroaster einen Meder ⁵⁾, freilich an einer andern Stelle einen Perser ⁶⁾, was sich nicht aufhebt, sondern nur das Vorkommen beider Ansichten beweist. Moses von Chorene nennt ihn zwei Mal einen Meder, das eine Mal zu dem Fragment des Berossus ⁷⁾, das andere Mal zu dem des Kephalion ⁸⁾. Suidas endlich nennt ihn, wie es scheint, weil er sich zwischen den beiden Ansichten, ob ein

1) s. oben S. 22. — 2) s. oben S. 24. — 3) zu Origines c. Cels. I, 16 angeführt v. Menagius. — 4) Hist. Nat. XXX. 1. sect. 2. — 5) Stromat. I p. 334 A ed. Sylburg. — 6) Stromat. I p. 304 B. — 7) s. oben S. 22. — 8) s. oben S. 22.

Meder oder Perser, nicht zu entscheiden getraute, einen Personeder. In der Gestalt also, dass Zoroaster für einen Meder angesehen wird, trat die Zoroastersage erst spät und auch da ziemlich spärlich auf.

Die meisten Griechen hielten den Zoroaster wohl für einen Perser, da dieser iranische Stamm in der Zeit, in welcher die Griechen mit den Iranern bekannt wurden, alle andern in den Schatten stellte, und sie auch die Religion, für deren Stifter Zoroaster galt, hauptsächlich am persischen Hof kennen lernten. Ausdrückliche Zeugnisse hierfür finden wir aber nicht besonders viele. Das älteste ist das des Hermodor, eines Zeitgenossen von Aristoteles¹⁾; dann bezeugen es Plinius und Clemens an den angeführten Stellen; ferner Origenes²⁾ und Porphyrius, welche die Mithrahöhle Zoroasters nach Persis setzt³⁾. Ein Schriftsteller, dessen Zeit unbekannt ist, Pausanias von Damascus⁴⁾, lässt die Stiftung des Feuerkults und der magischen Priesterschaft und die Gründung der Feuerempel in Persien vor sich gehen. Als Stifter bezeichnet er freilich nicht Zoroaster, sondern Perseus, einen mythischen König Persiens, welchem demnach nur der Name Zoroasters fehlt. Der „Personeder“ des Suidas endlich ist schon erwähnt.

Einige Zeugnisse aber setzen den Zoroaster ganz aus Iran hinaus und bringen ihn mit Babylon und den Chaldäern in Verbindung. Hiemit geht, wie wir gesehen, Berosus voran, woraus sich schliessen lässt, dass die babylonische Sage, ohne Zweifel in dem Bestreben, die althabylonische Geschichte zu verherrlichen, den Namen Zoroasters in eines ihrer fabelhaften Herrscherhäuser aufgenommen hat. Darf man diess als wahrscheinlich ansehen, so verliert diese Nachricht für unsere Untersuchung ihre Bedeutung, da die babylonische Sage einestheils als eine aus einer gewissen Tendenz hervorgegangene, andernteils als eine auf Babylon beschränkte Lokalsage angesehen werden muss. Auf eine andere Weise, durch eine Verwechslung der Chaldäer mit den Magiern, kamen die Griechen dazu, den Stifter der Letzteren nach Babylon zu setzen; so berichtet Porphyrius von Pythagoras, er sei in Babylon mit Zaratus zusammengekommen; Hippolytus nennt ihn einen Chaldäer⁵⁾; Cedren will sogar wissen, dass Zoroaster, der berühmte Astronom bei den Persern, aus dem Geschlecht des Bel sei⁶⁾ und Suidas hat sich ohne Zweifel durch derartige Angaben veranlasst gesehen, einen zweiten assyrischen Zoroaster anzunehmen. Clemens von Alexandrien dagegen hält den Her, Sohn des Armenius, den Plato erwähnt, für den Zoroaster und lässt diesen in einer Schrift von sich sagen: Zoroaster, der Sohn des Armenius, ein Pamphylier von Geschlecht⁷⁾.

Wir sind nun nach Auführung aller hierher gehörenden Stellen

1) Diogenes Laert. Prooem. 2. — 2) Origenes contra Cel. I, 16. — 3) De autre Nymph. Kap. 6 ed. van Goens. — 4) Pausan. Dam. fragm. 3 bei Müller. — 5) Bulle's Stellen s. S. 23. — 6) Die Stelle findet sich in den Ann. des Managins zu Origenes S. 938 edit. — 7) Stromat. V p. 598 D.

bei der Frage angekommen: was war Zoroaster, ein Baktrer, ein Meder oder ein Perser? Welche der drei Gestalten der Zoroastersage hat die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich? Beginnen wir mit der letztgenannten. Wenn Zoroaster ein Perser genannt wird, so ist diess, wie schon bemerkt, nicht immer so zu verstehen, dass seine Heimath die Landschaft Persia sei; sondern es ist hinlänglich bekannt, dass die Griechen sehr oft das ganze iranische Land nach dem dasselbe beherrschenden Volk genannt haben. Zoroaster kann also ein Perser genannt sein und doch einem andern iranischen, als gerade dem persischen Stamm angehört haben. Diess würde aber noch nichts gegen diese Annahme beweisen, sondern nur, dass die für Persien sprechenden Angaben in keinem direkten Widerspruch stehen mit den beiden andern Annahmen. Dagegen aber, dass Zoroaster ein Perser war und in Persien auftrat, spricht ein unwiderleglicher geschichtlicher Grund. Als Resultat der Untersuchung über die Zeit Zoroasters hat sich ergeben, dass er nicht in der Zeit gelebt haben kann, deren Geschichte den Griechen genau bekannt war, keines Falls seit der Gründung des persischen Reichs, aber auch nicht nach Dejokes. Vorher aber kann Iran nicht von demjenigen Stamm seine Religion erhalten haben, welcher am Spätesten unter den iranischen Stämmen in die Geschichte und die Kultur eintrat, welcher mit seiner Bildung von Medien abhängig war, namentlich aber seine Priesterschaft erst in später Zeit aus Medien bekam.

Die Gründe, welche gegen Persien angeführt werden mussten, sprechen dagegen stark für die Form der Zoroastersage, welche ihn zu einem Meder macht, dass nämlich die Meder eine eigene Kultur und eine eigene Priesterschaft der zoroastrischen Religion hatten. Diese Form der Zoroastersage kommt nun aber mit der andern, welche ihn nach Baktrien versetzt, in Widerstreit, so dass es sich hauptsächlich um diese beiden Länder handelt. Was für Medien spricht, ist die eigene Kultur und die magische Priesterschaft. Eine eigene Kultur aber mussten wir auch für Baktrien in Anspruch nehmen. Ueber eine baktrische Priesterschaft finden wir allerdings gar keine Zeugnisse, eben deswegen können wir aber auch nicht wissen, ob sie nicht ebenso, wie die Meder, eine eigene Priesterschaft hatten. Was dagegen entschieden für Baktrien spricht, ist, dass bei den Baktrern die Gebote der zoroastrischen Religion vollständiger durchgeführt waren, als im Westen, indem hier nur die Priester der Meder die baktrische Bestattungsart hatten; diese war aber zugleich die zoroastrische (s. unten). Weiter sprechen für Baktrien die Kulturverhältnisse. Wenn nämlich die baktrische Kultur im 13ten Jahrhundert schon vorhanden, die medische dagegen erst in der Zeit zwischen der assyrischen Eroberung und Dejokes ins Dasein trat, so ist, vorausgesetzt dass die für Zoroaster annäherungsweise gefundene Zeit richtig ist, dieser offenbar eher der baktrischen als der medischen Kultur zuzuweisen. Wollte man

aber, da diess immerhin auf einem blossen Wahrscheinlichkeitsschluss beruht, nur so viel gelten lassen, dass in Beziehung auf kulturgeschichtliche Verhältnisse beide Ansichten einander gleich stehen, so ist doch die kritische Vergleichung beider Formen der Zoroaster-sage im Stand, den Ausschlag zu geben. Fürs Erste nämlich dürfen wir die Angabe des Ktesias so ansehen, dass sie das, was die Perser um 400 von Zoroaster glaubten, enthalte. Die erste sichere Nachricht, welche für Medien spricht, finden wir dagegen erst bei Plinius. Jene hat somit nicht nur das viel höhere Alter, sondern auch die allein massgebende Quelle voraus. Zweitens aber ist auf der einen Seite sehr begreiflich, dass die Griechen den Zoroaster für einen Meder oder Perser hielten; denn diese Völker waren die nächsten für sie und zugleich die bedeutendsten; sie vertraten in jener Zeit für die Griechen das ganze iranische Volk, namentlich auch in religiösen Dingen wegen der den Medern eigenen Priesterschaft. Auch ist es sehr wohl möglich, dass jene Ansicht der Griechen von den Persern und Medern selbst herrührte, indem dieselben den Zoroaster, welcher schon eine Gestalt der Sage geworden war, zu einem Angehörigen ihres Stammes machten und ihn den Griechen gegenüber dafür ausgaben. Auf der andern Seite aber lässt es sich bei der Unbekanntschaft der Griechen mit Baktrien nicht denken, wie die Annahme, dass Zoroaster von Baktrien war, bei den Griechen entstehen und sich so lange behaupten konnte, wenn sie es nicht bei den Persern gehört hätten. Dass ihn aber die Sage in Westiran zu einem Perser oder Meder macht, lässt sich sehr leicht erklären, warum aber gerade zu einem Baktrer, warum nicht ebenso gut zu einem Sogdianer oder Arianer, das lässt sich nicht erklären, wenn diese Sage nicht auf einem geschichtlichen Grund ruht, wenn Zoroaster nicht wirklich ein Baktrer war.

Wenn schon die Feststellung des Allgemeinsten über Zoroaster, seiner Lebenszeit und seines Vaterlands, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden war, so können wir von den Erzählungen einzelner Züge von seiner Person und seinem Leben wenig Geschichtliches erwarten. Unter vielem Unmöglichem und zum Theil Abgeschmacktem, was ihm die Griechen andichteten, findet sich doch da und dort eine Notiz, welche an sich recht wohl historischen Werth haben d. h. der ächt persischen oder iranischen Zoroastersage entnommen sein kann, was auch manche Berichterstatter ausdrücklich bemerken. Derartige Züge mögen deshalb etwas ausführlicher angeführt werden. Dass Zoroaster allgemein für den Stifter der Ormuzdreligion und der Priesterschaft der Magier galt, haben wir schon gesehen. Dass er aber in der Zeit, in welcher die Griechen mit den Persern in Verkehr standen, von diesen und den übrigen Iranern für einen König gehalten wurde, wie bei Ktesias, Berosus, Kephallion u. A., ist sehr glaublich, da es ein eigenthümlicher Zug der persischen Denkweise ist (s. unten), für das Höchste und Herrlichste auf Erden, für dasjenige, worin das Göttliche in die menschliche Welt

am Sichtbarsten hereinragt, das Königthum anzudeuten. War aber einmal die historische Person Zoroaster zu einer Gestalt der dichten Sage geworden, so war es leicht, diese nun auch mit dem Glanz des Königthums zu umgeben. Gewöhnlich aber gilt er für einen Priester und heiligen Gesandten, für einen Gesandten Ormuzds und Stifter der Priesterschaft. Einen Zug aus seinem Leben, der an sich nichts Unwahrscheinliches hat und ohne Zweifel der persischen Legende angehört, hat uns Plinius und weiter ausgeschmückt Dio Chrysostomus aufbewahrt. Jener erzählt ¹⁾, man sage von Zoroaster, dass er 30 Jahre lang in der Wüste zugebracht und von Käse gelebt habe, der die Wirkung hatte, dass man das Alter nicht empfand. Dio Chrysostomus ²⁾ berichtet, dass nach der Sage der Perser Zoroaster sich aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit von den Menschen zurückgezogen und auf einem gewissen Berg für sich geliebt habe. Darauf sei der Berg, da viel Feuer vom Himmel auf ihn herabfuhr, in Flammen gerathen und habe fortwährend gebrannt. Nun sei der König mit den ansehnlichsten Persern in die Nähe gekommen, um den Gott anzuheben. Zoroaster aber sei unverseht aus dem Feuer herausgekommen, habe sich ihnen freundlich gezeigt, sie aufgefordert, gutes Muths zu sein und gewisse Opfer darzubringen, da der Gott an den Ort gekommen sei. Nach dieser Begebenheit aber sei er nicht mit allen Leuten umgegangen, sondern nur mit denen, welche von Natur für die Wahrheit am Empfänglichsten waren und den Gott verstehen konnten. Diese Erzählung trägt ganz das Gepräge einer orientalischen Legende. Auch sonst wird der Feuerkult auf mannichfache Weise auf Zoroaster zurückgeführt, z. B. in den Homilien des römischen Clemens ³⁾: „Einer aus dem Geschlecht des Cham, mit Namen Nebrad, welchen die Griechen Zoroaster genannt haben, lehnte sich, im Besitz der magischen Künste, gegen Gott auf und zwang mittelst seiner Magie den die Welt beherrschenden Stern, ihm eine Königsberrschaft zu verleihen. Der Stern aber heiss, um sich für den ihm angethonen Zwang zu rächen, Feuer auf die Erde fallen, welches den Nebrad tadtete. In Folge dieser Begebenheit aber wurde er *διὰ τὸ τὴν τοῦ ἀστροῦ κατὰ αὐτοῦ ζῶσαν ἐκπύρηναι φησὶ* Zoroaster genannt ⁴⁾. Aber die unverständigen Leute darüber, welche glaubten, wegen seiner Liebe zu Gott sei seine Seele durch den Blitz geholt worden, begruben seinen Leib und ehrten sein Grab durch einen Tempel bei den Persern an der Stelle, wo das Feuer herabgekommen war, und beteten ihn als Gott an.“ Bei Oedreu ⁵⁾ ist es so gewendet, dass Zoroaster darum hat, vom himmlischen Feuer erschlagen und verzehrt zu werden, nachdem er den Persern auf-

1) Hist. Nat. XI, 42. — 2) Oratio XXXVI. Beryt. p. 448. — 3) Clementis Rom. Homil. IX, § 6. ad. Bruns. — 4) Eine ähnliche Aelchlung geben Dion. und Hermodor. Zoroaster sei so viel als *ὑπερβρύχης*, Dion. Laert. Proem. Segm. 6. — 5) v. oben § 31.

getragen, seine Gebelme zu sammeln und zu ehren. Ebenso Suidas¹⁾. Griechische Dichtung dagegen scheint das, was Clemens von Alexandrien dem Zoroaster in den Mund legen will: „nachdem ich im Krieg gefallen, kam ich in den Hades, und erhielt da von den Göttern Unterweisung“; und Plato habe von ihm gesagt, nachdem er 12 Tage auf dem Scheiterhaufen gelegen, sei er wieder zum Leben gekommen²⁾. Was Moses von Chorene, angeblich aus Herodotus, von jenem Zerovanus, der Zoroaster sein soll, erzählt, ist oben größtentheils angeführt. Es heisst dann weiter, Zerovanus bekam mit seinen Brüdern Streit, wurde aber durch die Vermittlung seiner Schwester Alleinherr; die beiden andern aber verschworen sich, Zoroasters Kinder zu tödten; sie wurden aber gerettet auf einen Berg im Morgen, welchen man Götterversammlung (? *deorum coniectus*) nannte. Bemerkenswerth ist hier, dass Zoroaster wie bei Dio Chrysostomus mit einem Berg im Morgen in Zusammenhang gebracht wird. Ganz eigenthümlich ist, was Plinius von Zoroaster erzählt, er habe an dem Tag seiner Geburt geschaut und sein Gehirn habe so gezuckt, dass es die aufgelegte Hand zurücksties; ein Vorzeichen für seine künftige Weisheit³⁾. Auch soll er nach Plinius Bestimmungen über die Zeit des Säens gegeben haben; und Herinipp berichte, er habe einen gewissen Azonaces zum Lehrer gehabt⁴⁾. Dem späteren Mithrasdienst gehört die Sage an, dass er diesem Gott in den Bergen Persiens eine Höhle geweiht habe⁵⁾.

Hieran reihen wir noch die Nachrichten der Alten über die heiligen Schriften der Perser, welche in der Regel dem Zoroaster zugeschrieben wurden. Wenn man auch in der Zeit, die sich für Zoroaster ergiebt hat, Schriftzeichen kannte, so kann natürlich von einem so ausgedehnten Gebrauch derselben, dass man ganze Bücher schrieb, keine Rede sein. Jene Schriften waren später verfasst, sie trugen aber den Namen Zoroasters weil sie seine Lehre und Gebote enthielten. Dass die Alten vom Vorhandensein solcher Schriften wussten, sehen wir aus Origenes, der aus Celsus anführt, dass neben anderen Weisen auch Zoroaster seine Dogmen auseinanderzusetzen und in Büchern niedergelegt habe, und dass diese bis jetzt beobachtet würden⁶⁾. Philo von Byblus führt sogar eine Stelle aus einer Sammlung der heiligen Schriften der Perser als die eigenen Worte Zoroasters an, eine philosophisch-poetische Beschreibung des höchsten Gottes (s. unten); er setzt hinzu, das gleiche sage Ostanes in seinem Oktateuch⁷⁾. Die Schriften, welche die Griechen kannten und für zoroastrische hielten, enthielten aber wohl meist nur das, was die Griechen Magie nannten, und waren größtentheils mysteriöser Art. So sagt Clemens von Alexandrien, dass schon

1) Unter dem 2ten Artikel *Zoroastres*. — 2) Stromat. V p. 598 D. — 3) Hist. Nat. VII, 16 not. 15. — 4) Hist. Nat. XVIII, 24 not. 55 u. XXX, 2. — 5) Porphyrius de antro Nymph. 6. — 6) Orig. contra Cels. I, 16. — 7) Philonis Bybl. fragm. 2 bei Müller; er lebte etwa 80—130 nach Chr.

Anhänger des Sophisten Prodikos, eines Zeitgenossen des Sokrates, sich rühmten, im Besitz geheimer Schriften des Zoroaster zu sein, und wie gross im 5ten Jahrhundert vor Chr. diese Literatur war, lässt sich aus einer Angabe des Plinius bemessen ¹⁾; dieser sagt, Hermipp, welcher über die ganze Kunst der Magier sehr ausführlich geschrieben, habe 200000 von Zoroaster verfasste Verse mit Angabe des Inhalts der einzelnen Bände erklärt. Auch im Pseudo-clemens liest man, dass unter Zoroasters Namen eine Menge Schriften vorhanden waren ²⁾. Suidas endlich führt naturwissenschaftliche Werke von Zoroaster an ³⁾. Von diesen Schriften, welche in jener Zeit der Religionsmengerei, in den letzten Jahrhunderten vor Christus, in Vorderasien in grosser Menge fabrizirt wurden, enthielten wohl die wenigsten die ächte Lehre Zoroasters, und Theopomp muss vielleicht für den einzigen gehalten werden, der zu seiner Darstellung der Ormuzdreligion ächte Quellen benutzte.

Die Voraussetzungen und Elemente der Ormuzdreligion; der altiranische Glaube.

Wenn wir mit den Alten nach deren einstimmigen Angaben Zoroaster als den Urheber und Stifter der dem iranischen Volk eigenthümlichen Religion ansehen, so stehen wir hiebei auf einem durchaus andern Standpunkt als die Schriftsteller, welche uns als Quellen dienen. Die heidnischen, also namentlich griechischen Schriftsteller, wenigstens aus der älteren Zeit, konnten es sich ihrer ganzen Anschauungsweise nach gar nicht anders denken, als dass die persischen Götter wirkliche, reale Wesen seien und dass Zoroaster in Folge irgend welcher göttlichen Mittheilung die Meder und Perser die Namen und Verehrung derselben und die damit zusammenhängenden Gebräuche gelehrt hätte. Die christlichen Schriftsteller dagegen hielten die Ormuzdreligion meist für ein trügerisches Phantasiegebilde Zoroasters, wenn sie nicht gar die Götter der Iranier für Teufel ansahen. Wir aber wissen, dass eine Naturreligion, was die ormuzdische trotz ihrer Geistigkeit bleibt, nie das Produkt der willkürlichen und subjektiven Einbildungskraft eines Einzelnen sein kann, sondern dass sich in ihr der Geist des ganzen Volks auf die ihm eigenthümliche Weise offenbart. Der eigenthümliche Geist eines Volks aber ist immer das Produkt aus zwei Faktoren, einerseits aus der ursprünglichen Anlage des Volks, welche zwar schon von Natur eine gewisse Richtung hat, aber doch noch eine ganz allgemeine ist und die Möglichkeit verschiedener Entwicklungen in sich schliesst, andererseits aus der Beschaffenheit und den Verhältnissen des Landes, welche jene Anlage in einer ganz bestimmten

1) Hist. Nat. XXX, 2. — 2) Pseudo-Clemens, recognit. IV, 27. —

3) unter „Zorastrius“; er schrieb *κατὰ Πρίδμον· κατὰ Αἰδόνε· κατὰ Παντοκράτορα· κατὰ Θεοπόμπου·*

Weise zur Entwicklung bringen und namentlich die Bildung gewisser Grundanschauungen des Volks hervorrufen. Diese Anschauungen bilden dann die Grundlage für die religiösen Vorstellungen, und die Religion ist ja die erste der Gestaltungen, in welchen der Volksgeist zu einer festen Form gelangt. Die unterste Stufe des menschlichen Bewusstseins ist aber diejenige, wo sich der Mensch noch ganz als sinnliches Wesen, als Naturgegenstand fühlt, und da die Vorstellungen vom Göttlichen mit den Vorstellungen vom eigenen Wesen des Menschen immer gleichen Schritt halten, so sind auf dieser Stufe die Gegenstände der Verehrung ebenfalls Naturgegenstände, in der Regel die Erscheinungen und Kräfte der Natur, welche auf eine für den Menschen unbegreifliche Weise über ihn ihre Macht ausüben. Auf dieser Stufe der unmittelbaren Natürlichkeit steht auch die zoroastrische Religion nicht mehr, was schon formell daran zu erkennen ist, dass sie einen Stifter hat d. h. dass sie durch das Selbstbewusstsein des Subjekts hindurchgegangen und dadurch einen vermittelten, reflektirten Charakter erhalten hat. Auf der andern Seite aber berechtigt uns dieser Umstand, dass sie an den Namen eines bestimmten Stifters geknüpft wird, nicht, sie auf die gleiche Stufe zu stellen mit den beiden andern Religionen, welche den Namen eines Stifters an ihrer Spitze tragen, dem Christenthum und Buddhismus. Diese haben die Schranken eines auf jene natürliche Weise bestimmten Volksgeistes durchbrochen, sie haben sich damit auf den Standpunkt der freien Geistigkeit erhoben und diess hat sie zu Weltreligionen gemacht. Die zoroastrische Religion aber würde sich zu einer Weltreligion in keiner Weise eignen, sie passt einzig und allein für das iranische Volk, und der Grund davon ist, dass sie die Schranken des iranischen Volksgeistes noch an sich hat, dass sie sich von der Bestimmtheit des Natürlichen und Unmittelbaren nicht losgemacht sondern diese nur zu einem Höheren, Geistigen hinaufgebildet hat. Die natürliche Grundlage ist geblieben, und auf dieser hat Zoroaster seine ethisch-geistige Religion aufgebaut, und diess berechtigt uns, seine Religion als eine Naturreligion, wenn auch in einem etwas andern und höheren Sinn, als man diess sonst nimmt, zu bezeichnen.

Dieses Verhältniss der zoroastrischen Religion zum altiranischen Glauben bestimmt aber nun näher, in wie weit Zoroaster für den Stifter der Ormuzdreligion gelten kann. Jenes Verhältniss bezeichnet den stetigen Fortschritt vom Sinnlichen zum Geistigen, welchen uns überall die Geschichte zeigt, und dass von diesem allgemeinen Gesetz der Entwicklung des Einzelnen und der Völker die Iranier eine Ausnahme gemacht hätten, ist unlenkbar. Sobald sich die Völker Irans aus dem sinnlichen Bewusstsein, aus dem Zustand der Unmittelbarkeit, in welchem der Volksgeist ohne sich selbst zu begreifen gebannt liegt, erhoben zu dem geistig-ethischen Selbstbewusstsein, in welchem sich der Mensch nicht mehr als Naturgegenstand fühlt, sondern als sittlich-persönliches Wesen, konnte ihnen

die alte Naturverehrung nicht mehr genügen; das erwachte sittliche Bewusstsein forderte, natürlich nicht mit klarer Einsicht in das, was es bisher gehabt hat und dessen es nun bedarf, sondern in Folge eines halb unbewussten Drangs, geistige Gottheiten. Der Träger dieser religiösen Bewegung, welche demnach mit innerer Nothwendigkeit sich vollzog, war Zoroaster. Ihn haben wir wohl zu den Geistern zu zählen, die, durch religiöse Empfindung tief erregt, zugleich mit einer Einbildungskraft begabt sind, welche die innersten Gefühle und Erfahrungen in einer reichen Welt von Gestalten und Bildern ausspricht, die aber keine flüchtigen Phantasiegebilde, sondern jene wunderbaren, keiner Forschung ganz zugänglichen Einkleidungen der tiefsten Wahrheiten sind. Zoroaster ist offenbar der Genius, dessen sich der Volkgeist bemächtigt hat, um durch seinen Mund die neue Religion als göttliche Offenbarung verkündigen zu lassen. Aber wenn auch so seinem schöpferischen Genie und seiner individuellen Eigenthümlichkeit noch Vieles anheimgegeben war, namentlich in der näheren Ausbildung und Gestaltung des Einzelnen, so waren ihm doch nicht nur die Grundanschauungen der Iranier, welche die Grundlage bildeten für die neue Religion, gegeben und die Richtung dieses religiösen Processes im Ganzen, die Fortbildung der natürlichen Gottheiten zu geistigen, durch die innere Nothwendigkeit der religiösen Entwicklung vorgezeichnet, sondern er war auch mit allen seinen einzelnen Anschauungen und Vorstellungen, wie alle grossen Geister, ein Kind seiner Zeit. Deshalb muss diese religiöse Bewegung als eine aus dem wirklichen Bedürfnisse und dem Wesen des iranischen Volkes nothwendig entstandene und gerade so gewordene begriffen werden.

Wenn es nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen nicht als ungerathet erscheint, für die zoroastrische Religion eine ihr vorhergegangene Naturverehrung bei den Iraniern voranzusetzen, so fragt sich, wie man sich diese näher zu denken hat? Durch diese Frage könnte man sich in ziemliche Verlegenheit versetzt fühlen, da man hierin von den Alten ganz im Stich gelassen wird, und diese von einer solchen vorzoroastrischen Religion gar nichts wissen. Will man nun aber dennoch über den altiranischen Glauben etwas bestimmen, so hat man sich auf den nach dem Bisherigen gewiss unumstösslichen Schluss zu stützen, dass, wenn eine solche Naturverehrung dem zoroastrischen Glauben vorausging, die Reste davon nothwendig in diesem zu finden sein müssen, da ein Volk zweierlei verschiedene Naturreligionen nach einander dem Begriff der Naturreligion gemäss unmöglich haben kann. Dass sich aber solche Reste finden, ist ganz unverkennbar, und zwar bestehen sie nicht nur in der auch noch in der Ormuzdreligion gebliebenen Verehrung der Elemente und Naturkräfte, sondern noch allgemeiner in den die ganze Ormuzdreligion bedingenden Grundanschauungen der Iranier. Religiöse Vorstellungen über diesen und jenen Gegenstand können sich mit der Zeit ändern und setzen sich oft in ganz

entgegengesetzte um, aber die Grundanschauungen eines Volks, welche aus seinem Charakter und der Natur, den äusseren Verhältnissen seiner Heimath hervorgegangen, nothwendig auf alle Gebiete des Lebens ihren Einfluss erstreckt, die Ordnung des socialen Lebens gestaltet und so in der Gewohnheit eine grosse Macht gewonnen haben, diese können keine andern mehr werden, am Wenigsten, wenn ein Volk in dem Lande bleibt, das vermöge seiner Natur auf die Gestaltung derselben Einfluss gehabt hat.

Einen wesentlichen Bestandtheil in jeder Naturreligion bildet wohl die Beziehung der Naturkräfte auf das menschliche Subjekt und zwar, wie natürlich auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewusstseins, auf sein sinnliches Wohl. Die dasselbe fördernden Kräfte werden als gute verehrt, die es hemmenden und zerstörenden als böse gefürchtet. Aber während bei den übrigen Naturreligionen noch andere Elemente hinzukommen, namentlich das der zeugenden Naturkraft, besteht das Eigenthümliche der religiösen Anschauungsweise der Iranier darin, dass sich in ihr der religiöse Vorstellungskreis einzig auf diese doppelte Beziehung der Naturkräfte auf das Wohl des Menschen beschränkt, und in Folge davon nicht nur diese Vorstellung viel intensiver und centraler erfasst, sondern auch der darin enthaltene Gegensatz auf eine ganz eigenthümliche Weise bestimmt wird. Dieser specifisch iranische Farbung nämlich erhält jener Gegensatz dadurch, dass als das Wohlthunende und die Quelle aller wohlthätigen Kräfte das Licht, als das Schädliche und die Quelle aller schädlichen Kräfte das Dunkel angesehen wird. Wie weit nun an diesen Grundanschauungen der Iranier der ursprüngliche Charakter des Volks Antheil habe, lässt sich natürlich nicht bestimmen; so viel aber ist jedenfalls klar, dass man in der Beschaffenheit des iranischen Lands die Ursache ihrer weiteren Ausbildung und näheren Bestimmung, wenn auch nicht ihrer Entstehung zu suchen hat. Das iranische Hochland bietet die schärfsten Gegensätze der Natur neben einander dar, und diess nicht nur im Ganzen, sondern diese Mannichfaltigkeit wiederholt sich so ziemlich in allen Theilen des Landes, welche von den bedeutenderen Stämmen bewohnt waren. Im Allgemeinen rühmen die alten wie neuen Schriftsteller den klaren, heiteren Himmel, welcher sich einen grossen Theil des Jahres von keiner Wolke getrübt über dem iranischen Hochland ausspannt, die reine und trockene Luft, welche bei Tag die Strahlen der Sonne angebrochen durchlässt, bei Nacht aber den gestirnten Himmel in wunderbarem Glanze zeigt ¹⁾. Die „sonnengetroffenen Flächen Persiens“ waren schon dem Euripides bekannt ²⁾. So war es kein Wunder, dass die Bewohner dieses Lands gegen das reine Licht, das sich ihnen unausgesetzt in voller Klarheit

1) vergl. Dümcker II S. 292 aus Eitners Erdkunde. — 2) Euripides Bacch. V. 14. — — *Ἰεραὸν ὁ ἡμισφαιρικὸν πλῆθος Βάκχων τε καὶ τῶν τοῦ Περσίου γῆρας Μήδων.*

zeigte, von heiliger Ehrfurcht erfüllt wurden, und in ihm etwas Höheres, Göttliches ahnten, ja alles Gute, womit sie von der Natur so reich gesegnet waren, ihm zu verdanken glaubten. Dem Persien, Medien, Hyrkanien, das östliche Ariana und Baktrien boten hier grosse Strecken Ackerlands dar, dessen Ertrag die Mahe des Anbaus reichlich lohnte, dort dehnten sich weite Triften aus, die mit einem üppigen Grün bedeckt waren und Rössen, Rindvieh und Schafe von ausnehmender Grösse und Güte ernährten; das Gebirgsland aber war allenthalben durchschnitten von schattigen Schluchten mit klaren Quellen und von Flussthälern, in welchen sich eine wahrhaft tropische Vegetation erhob. Diese Schilderung entwerfen namentlich von Parthien und Hyrkanien, aber auch von Medien, Persien, Karmanien, Ariana und Baktrien die alten Schriftsteller, welche Iran beschrieben haben, Diodor, Strabo, Curtius ¹⁾ u. A., deren Berichte der Schilderung von Persien ganz ähnlich sind, die wir bei Arrian finden ²⁾. „Persien, sagt er, hat eine dreifach verschiedene Temperatur. Der am rothen Meer liegende Theil ist sandig und unfruchtbar wegen der Hitze; was weiter gegen Norden liegt, erfreut sich einer trefflichen Mischung der Luft, das Land ist hier grasreich und trägt wasserreiche Wiesen und viele Weinreben und alle sonstigen Früchte, nur den Oelbaum nicht: Lustgärten aller Art grünen daselbst und werden von den klarsten Bächen durchströmt, und sind reich an Seen und an allen den Vogelgattungen, die an Bächen und Seen heimisch sind. Auch hat es treffliche Weiden für Rindvieh und andere Zugthiere, und ist an vielen Orten reich an Wäldern und Wild. Weiter gegen Norden aber ist es winterlich und schneelig.“ Aber schon die letzten Worte Arrians machen uns darauf aufmerksam, dass sich die Iranier dieses reichen Segens nicht ungestört erfreuen konnten, dass die Natur in Iran neben und zwischen ihren Segnungen auch ihre gefährlichen und verderblichen Wirkungen ausgestreut hat. Persien war trotz seiner südlichen Lage in seinen höhergelegenen, rauheren Strichen nicht frei von Eis und Schneegestöber; das Gleiche berichten von Medien Strabo ³⁾ und, wie wir gesehen, Euripides; wie viel mehr muss es von dem nördlichen Baktrien und dem Paropamisus gelten, auf welchem Alexander mit seinem Heer im Schnee stecken blieb. Die Schrecken des Winters sind aber nicht die einzigen. Ebenso verderblich als die Kälte auf dem Hochgebirge musste die Hitze im Tiefland und namentlich auf den Steppen sein, wo bei dem langen Ausbleiben des Regens und beim Versiegen der Quellen von der grossen Hitze häufig Alles verdorrte. Ausserdem war ja ein grosser Theil des iranischen Hochlands, gerade die Mitte desselben, eine Sand-

1) Diodor Hist. XVII, 75 Hyrkanien; XIX, 20 Medien; XIX, 21 Persien; Strabo XI p. 785 Arie und Margiane, Baktrien; XI p. 796 Medien; XV p. 1037 Persien; Curtius VI, 6 Parthien; VII, 18 Baktrien; Strabo XV p. 1056 Karmanien. — 2) Arrian Ind. 40. — 3) Strabo XI p. 796.

wüste, unter deren schlimmem Einfluss natürlich auch die angränzenden glücklicheren Landschaften — und das waren bei der Lage dieser Wüste fast alle — zu leiden hatten. Kleinere öde und unfruchtbare Strecken finden sich aber auch in den übrigen Landschaften, wie diese Strabo und Arrian von Persien, Curtius von Sogdiana und Baktrien (s. die angeführten Stellen) ausdrücklich berichten; namentlich war aber die ganze Südküste nicht viel besser, als eine Wüste, so dass ihre Bewohner, die Gedrosier u. A. zu einem ganz ärmlichen Leben gezwungen waren ¹⁾. Einen um so grösseren Gegensatz bildeten hierzu die Oasen, die mit frischen Quellen und einem herrlichen Pflanzenwuchs Menschen und Thiere erquickten. Endlich hatte auch das Gebirgsland, welches ganz Iran im Süden und Norden durchzieht, neben seinen wohlthätigen Eigenschaften ausser der Kälte noch seine eigenthümlichen Gefahren und Widerwärtigkeiten. Es war reich an Felsabhängen, Schluchten und Abgründen ²⁾, wie namentlich in Hyrkanien und bei den kaspischen Thoren; Lastthiere, Heerden und Menschen konnten hier leicht den Tod finden. In den Hochwäldern und auf den Einöden streiften reisende Thiere, welche den Heerden auflarerten; in den sumpfigen Niederungen dagegen war man nicht sicher vor Schlangen, Skorpionen und schädlichem Ungeziefer aller Art ³⁾. Ihre Spitze erreichten aber diese Gegensätze im Nordosten Irans, in Baktrien und Sogdiana. Lassen wir die Alten selbst sprechen. „Die Natur Baktriens, erzählt Curtius ⁴⁾, ist mannichfaltig und von verschiedener Art. Hier tragen Bäume und Reben in grosser Menge reichliche und staus Fruchte, der fette Boden wird von zahlreichen Quellen bewässert. Das mildere Land wird mit Früchten besät, das andere bleibt der Viehweide überlassen. Einen grossen Theil des Landes dagegen nehmen unfruchtbare Sandwüsten ein; der mit einer schmutzigen Dürre behaftete Boden ernährt weder Menschen noch Getreide, und wenn vollends die Winde vom Caspischen Meer her wehen, fegen sie allen Sand, der auf der Ebene liegt, zusammen. Ein solcher Sandhaufen sieht von fern aus wie ein grosser Hügel und alle Spuren des früheren Weges verschwinden. Daher müssen die, welche diese Fläche durchwandern, bei Nacht, wie die Seefahrer, die Gestirne beobachten, um nach diesen ihre Richtung zu nehmen, und das Dunkel der Nacht ist fast heller, als das Sonnenlicht. Daher ist die Gegend oft unwegsam, weil man keine Spur eines Wegs findet und das Licht der Himmelskörper von Dunst verfinstert wird. Aber wenn jener vom Meer herwehende Wind ergreift, der wird vom Sand überschüttet. Wo dagegen das Land fruchtbar ist, da ernährt es eine gewaltige Menge von Menschen und Rossen.“ Nehmen wir nun vollends die Beschreibung der sogdischen Wüste, welche nur 6 Meilen nördlich von Baktra beginnt, hinzu, so können wir uns

1) s. oben S. 20. — 2) Diodor XIX, 21. — 3) Agath. II, 24. — 4) Curt. VII, 18.

einen Begriff von den Gefahren machen, welche dem Wanderer darin drohten. Von dieser erzählt der gleiche Schriftsteller¹⁾: „Die Hitze der Sommersonne entzündet die Sandwüste; wenn diese zu brennen angefangen, so glüht Alles wie von einer zusammenhängenden Feuersbrunst. Finsterniß, durch die siedende Hitze der Erde hervorgeufen, bedeckt die Sonne; statt der Ebene glaubt man ein ungetrübtes tiefes Meer zu sehen; der nächtliche Thau stärkt zwar die Glieder und erleichtert die Reise, aber wenn mit dem Morgen die Hitze beginnt, so brennt Gesicht und Eingeweide. Die Folge ist gänzliche Erschlaffung, Muthlosigkeit, Verzweiflung.“

In einem Lande, wo die schärfsten Gegensätze neben einander und im Streit mit einander ihr Spiel treiben, ist es leicht erklärlich, wie dem dasselbe bewohnenden Volk das religiöse Bewusstsein ebenfalls in zwei grosse Gegensätze zerfiel und wie sich ihm die wohlthätigen Kräfte der Natur als die guten Gottheiten auf die eine Seite stellten, ihre schädlichen Kräfte als die bösen Gottheiten auf die andere 7). War nun aber, worauf uns die allgemeine Natur Irans schon hingewiesen hat, der Gedanke einmal erfasst, das Licht als die Quelle alles Wohlthätigen und Erfruchtenden zu betrachten, so war der andere hiermit von selbst gesetzt, dass alles Schädliche und Verderbliche in seinem Gegenheil, in der Finsterniß, seinen Ursprung haben müsse. Diejenigen Kräfte der Natur, welche das Wohlsein des Menschen förderten, seine Arbeit segneten, seinen Heerden und Feldern Fruchtbarkeit verliehen, wurden dem dankbaren, frommen Gefühl von selbst zu Lichtgeistern; wurden aber Acker und Weiden von der Hitze ausgeföhrt, die Heerden von Seuchen ergriffen, von wilden Thieren zerissen oder von Eis und Schneegestöber beschädigt, kamen die Wanderer in der Wüste um, dann hatten diese die Geister gethan, welche in der Dunkelheit ihr Wesen treiben und schadenfroß das Werk der Menschen zerstören. Wo aber die guten Geister sind, da müssen natürlich die bösen weichen, und weil das aufgehende Tageslicht in das vom Dunkel der Nacht gekängste und gedrückte Herz Ruhe und Heiterkeit zurückführt, wurde den Iranern dieser natürliche Vorgang in der Seele des Menschen zu einem Vorgang in der Geisterwelt: die bösen Geister des Dunkels, welche in der Nacht ihr Wesen getrieben haben, werden verscheucht, wenn die aufgehende Morgenröthe mit ihren ersten Strahlen das Land erleuchtet. Die gleiche Wirkung aber, wie das Sonnenlicht, hatte das Licht des Feuers; und aus der principiellen Stellung, welche dieses Element in der zoroastrischen Religion einnimmt, dürfen wir gewiss schließen, dass es auch im altiranischen Glauben Gegenstand der Verehrung gewesen

1) Curtius VII, 20. — 2) Bei dieser Ausführung, so wie bei der nachfolgenden S. 43 ff. ist auf die entsprechenden Partien der Darstellung des Ormazdgläubens zu verweisen, aus welchen diese Anschauungen heraufzuwachsen sind; die Belege folgen unten.

ist, ja dass der Feuerkult den Mittelpunkt derselben gebildet hat. Ausserdem dürfen wir annehmen, dass die Naturgegenstände, welche noch in der Ormazdreligion hohe Verehrung genossen, wenn sie gleich hier gegen die geistigen Mächte zurückstehen müssen, im vorzoroastrischen Glauben als gute und wohlthätige Gottheiten angebetet wurden. Diese sind ausser dem Feuer das Wasser und die Flüsse, die Erde, Luft und Winde, die Sonne und wohl auch der Mond mit einzelnen Sternen. Man verehrte in diesen natürlich nicht den sinnlichen Gegenstand als solchen, sondern die in ihm liegende unsichtbare Kraft als etwas Höheres, Göttliches, Geistartiges, wobei die Vorstellung bei den einen mehr ans Geistige angestrichelt haben mag, wie beim Feuer und den Winden, welche vermöge ihrer feineren beweglicheren Natur in der Phantasie leicht die Form von Geistern annehmen können, während wohl beim Wasser und der Erde die Vorstellung mehr beim Materiellen und dessen augenscheinlicher Aeusserung stehen blieb. Die Anfänge und Keime noch anderer Anschauungen waren ohne Zweifel im altiranischen Glauben auch schon enthalten, so dass Zoroaster nur an sie anknüpfen hatte, so vielleicht der Ahnenkult, aber weiter als die angeführten Grundanschauungen lässt sich wohl aus den Alten nicht nachweisen.

Ein nicht geringer Beweis für die Annahme, dass Baktrien das Vaterland Zoroasters sei, liegt in der Natur dieses Landes, wie es Curtius schildert hat. Hier standen sich jene Gegensätze am Schroffsten gegenüber, hier waren die Wirkungen der heilbringenden und schädlichen Kräfte am Höchsten gesteigert, der Unterschied für den Menschen am Empfindlichsten. Hier, wo sich der Kampf dieser entgegengesetzten Kräfte dem Auge täglich darbot und sich oft zu einer stannenswerthen Grossartigkeit steigerte, war das fromme Gefühl am Lebhaftesten erregt, der gestaltenden Phantasie der reichste Stoff gegeben. Welche Landschaft Irans wäre also geeigneter gewesen zur Hervorbringung und Ausbreitung der zoroastrischen Religion?

Die Ormazdreligion.

Die Grundanschauungen der alten Iranier bilden auch den Angelpunkt für das zoroastrische Religionssystem, aber sie gewannen an der Hand des höher und geistiger erwachenden Bewusstseins, welches sich in der neuen Lehre Zoroasters ankündigte, eine höhere geistige Form. Der durchgehende Gegensatz des Heilbringenden und Schädlichen in der iranischen Anschauung blieb, aber er wurde anders gefasst: unter dem Heilbringenden begriff man jetzt nicht mehr bloss dasjenige, was das sinnliche Wohl des Menschen fördert, sondern auch und hauptsächlich das, was der sittlichen Natur des Menschen angemessen und förderlich ist, das sittlich Gute; für ein Uebel sah man jetzt nicht mehr bloss an, was dem Menschen Leiden und Entbehrung bringt, sondern wesentlich das, was die

Seele des Menschen beschädigt, das moralisch Böse. Wie aber diese religiöse Bewegung, als deren Träger uns Zoroaster entgegentritt, von einem revolutionären Umstossen des Alten weit entfernt, vielmehr als eine stetige Fortbildung desselben angesehen werden muss, so ist auch jener Fortschritt in der Fassung des Begriffs des Guten und des Uebels nichts weniger als ein Sprung, er ist vielmehr vermittelt durch den Begriff des Reinen und Unreinen. Das Lichtvolle, die Quelle alles Heilbringenden, ist auch das Reine, das Dunkle, die Quelle alles Verderblichen, ist auch das Unreine. Der Unterschied des sinnlich Reinen vom geistig Reinen, der Reinheit des Leibes von der der Seele ist aber in den eigenthümlichen Anschauungen der Iranier ein ganz fließender, der Zusammenhang zwischen der sinnlichen und geistigen Reinheit kein bloss symbolischer und ideeller, sondern ein ganz eigentlicher und realer, da nach der iranischen Anschauung eine reine Seele nur in einem reinen Körper wohnen kann und umgekehrt in vielen Fällen körperliche Beinigungen vorgenommen werden müssen, wenn sich die Seele durch eine Sünde verunreinigt hat. Dies möge vorläufig genügen um zu erklären, wie sich um die Reinheit im zoroastrischen System eigentlich Alles dreht, nicht nur im Kultus, sondern auch im Glauben, in der Bildung der Götterwesen, namentlich aber in der Sittenlehre, da es unmöglich ist, den inneren Zusammenhang und Gedankengang dieses Religionssystems zu begreifen, wenn man sich nicht die Bedeutung sowohl wie die centrale Stellung jenes Begriffs zum Bewusstsein bringt.

Der Kampf, welchen die Geister der Iranier von jetzt an führen sollten, war nun nicht mehr bloss der Kampf der wohlthätigen und verderblichen Naturkräfte, sondern der der sittlichen Mächte. Diess ist nicht bloss als eine höhere Meinung der Iranier von ihren Götterwesen anzusehen, sondern es ist eine Verinnerlichung des Volksglaubens, ein gewaltiger Schritt auf dem langen Weg, welchen der Geist braucht, um zu sich selbst zu kommen. Auf dem Standpunkt der eigentlichen Naturreligion schaute das iranische Volk die Gegensätze und den Kampf der äusseren Natur, sofern sie sein sinnliches Wohl- und Uebelbefinden betreffen, als einen Kampf seiner Gottheiten an; im zoroastrischen System stellen die Götter für die religiöse Vorstellung die Gegensätze dar, welche in der eigenen Brust des Menschen sich gegenüberstehen und auf die sich der Mensch mit einer wesentlichen Seite seines Wesens bezieht; sie kämpfen den Kampf, welchen der Mensch in seinem Innern täglich erlebt und welcher von ebenso starken Erschütterungen seines ganzen Wesens begleitet ist, als der Kampf in der Natur. Und wenn sich der Iranier den inneren Seelenkampf auch immer noch als einen ausserhalb seiner selbst fallenden Vorgang in seiner imaginirten Götterwelt vorstellt und die darin enthaltene Wahrheit ihm somit immer noch eine äusserliche, bloss gewusste bleibt, so besitzt er dagegen in seinem praktischen Verhalten diese

ethische Wahrheit als eine wirkliche, reelle, sein Inneres erfüllende, als sittliches Leben und Handeln, indem er zu jenen vorgestellten Göttern in einem sittlichen Verhältnisse steht und sein ganzes Leben und Thun hiernach bestimmt. Auf diesem ethischen Charakter der Ormuzdreligion beruht ihre geistige und weltgeschichtliche Bedeutung.

Neben dem aber, dass die Gottheiten im Ormuzdglauben als geistig-ethische Mächte gefasst wurden, stellt sich uns noch ein anderer Fortschritt im religiösen Bewusstsein dar, welcher sogleich in die Augen fällt: die guten und bösen Geister der alten Religion fasste Zoroaster zusammen und gab ihnen zwei Oberhäupter, Ormuzd und Ahriman. Er folgte darin dem allgemeinen Zug der menschlichen Vernunft, von dem Manchfaltigen zu dem Einfachen vorzudringen, von der Vielheit zu der Einheit aufzusteigen.

I. Der Glaube.

A. Die Götterwelt.

Obgleich eine vollständige Darstellung der Vorstellungen der Iranier von dem Wesen ihrer Gottheiten nur einestheils aus der Betrachtung des allgemeinen Charakters der Ormuzdreligion, andererseits aus der Zusammenstellung aller Angaben der Alten über die einzelnen iranischen Gottheiten gewonnen werden kann, so ist doch auch dasjenige, was die Alten selbst über das Wesen derselben im Allgemeinen aussagen, beachtenwerth, da es im Ganzen ein richtiges Bild gibt, wenn auch noch keinen Einblick in die eigenthümlich iranischen Anschauungen. Die immaterielle Natur der iranischen Götter ergibt sich schon aus dem bekannten Zeugnis des Herodot 1): „Bilder, Tempel und Altäre zu errichten ist bei den Persern nicht Sitte, sondern sie werfen sogar dazwischen, welche diess thun, Thorheit vor, wie mir scheint, weil sie keine mit menschlicher Gestalt begabten Götter glauben, wie die Griechen.“ Damit stimmt ganz überein, dass Cambyzes die ägyptischen Priester verhöhnt, weil sie an Götter mit Fleisch und Blut glauben, die durch das Eisen verwundbar seien 2), und dass er ihre Götterbilder verbrannt 3); das Gleiche that auch Xerxes 4). Da aber die Griechen Götter ohne Götterbilder sich gar nicht denken konnten, so berichtet Maximus von Tyrus, bei den Persern sei das Feuer das Abbild ihrer Götter gewesen 5), und Dinon, für die einzigen Bilder der Götter hielten die Perser Feuer und Wasser 6). Diess hat aber eine andere Bedeutung; die Perser hielten nicht Feuer und Wasser für Abbilder der wahren Gestalt der Götter, wie die Griechen ihre Bilder, son-

1) Herod. I, 131. — 2) Herod. III, 29. — 3) Herod. III, 37. — 4) Herod. VIII, 109. — 5) Maximus Tyrinus, dissertat. VIII, 4 ed. Reiske, schrieb gegen das Ende des 2ten Jahrh. nach Chr. — 6) Dinon fragm. 9 bei Müller.

den einerseits schauten sie in der Lichtvollen, reinen Natur des Feuers und in der wohlthätigen Kraft des Wassers (wenn das Wasser überhaupt hierher gehört und Maximus diess nicht mit Recht weglässt) das Wesen des Göttlichen an, andrerseits waren Feuer und Wasser selbst wegen ihrer eignen Göttlichkeit Gegenstände der Verehrung. Weil sie aber keine menschliche Gestalt hatten, so konnte man natürlich auch den Unterschied des Geschlechts nicht auf sie anwenden, und Diogenes von Laerte sagt, die Magier erklärten sich unehrdrücklich gegen die, welche behaupten, dass es männliche und weibliche Gottheiten gebe ¹⁾. Hiemit war auch für den Kult die Vorstellung ausgeschlossen, dass die Götter ein Opfer im eigentlichen Sinn genossen; daher erhalten sie auch keinen Theil des Opferthiers, sondern das ganze Thier wird ihnen geweiht, „nur der Seele des Opferthiers bedarf der Gott, sonst nichts“ ²⁾. Wenn auch Ormuzd eine über alle andern Gottheiten sehr übergreifende Stellung einnimmt, so halten doch weder die Griechen die persische Religion für monotheistisch, da sie immer von vielen Göttern sprechen, noch auch die Perser selbst, wie aus den Akten der persischen Märtyrer hervorgeht ³⁾. Hier sagt z. B. ein zum Christenthum übergetretener Magier: ich bekenne nunmehr Einen Gott ⁴⁾; der König Sapor spricht von „seinen Göttern“ ⁵⁾, und in einer Anklage gegen die Christen heisst es: sie lehren die Leute, nur einen einzigen Gott zu verehren ⁶⁾. Dass ferner die Gottheiten der Schranken enthoben sind, durch welche sich der Mensch als endliches Wesen eingeengt fühlt, gilt nicht bloss für die geistigen, persönlichen Götter, sondern in gewissem Sinn auch für die Naturgottheiten Sonne, Feuer u. a., welchen eine Wirkung in die Ferne zugeschrieben wird; in hervorragender Weise aber natürlich für Ormuzd, den einzigen unendlichen Gott im zoroastrischen Glauben. An seinen Eigenschaften nehmen aber auch die andern Götter Theil. Bei Nikolaus Damascenus sagt Kyros zu Astyages: „Du konntest nicht die Macht der Götter“ ⁷⁾; Plutarch lässt den Artaxerxes sagen: „die Götter mögen es dir vergelten“ ⁸⁾. Doch muss man eine solche Ausdrucksweise namentlich bei Herodot, wo sie sehr oft vorkommt, häufig bloss auf Rechnung der griechischen Schriftsteller setzen. Menander dagegen führt als eigene Worte des Sasanidenfürsten Chosroes an: „der göttliche Chosroes, welchem die Götter grosses

1) Diogenes Laert. Proem. Segn. 6. — 2) Stobae. XV p. 105b. — 3) Obgleich diese Quellen weder der griechischen noch römischen Literatur angehören, so es doch erlaubt, sie, nach dem Vorgang Klenkers, als Zeugnisse von Zeitgenossen über persische Zustände beizuziehen. Sie enthalten die Geschichte der Christenverfolgungen im Sasanidenreich, vom Jahr 339 bis 421; der grösste Theil ist von Bischof Maruthas († wenige Jahre nach 400); aber auch das Uebrige von gleichzeitigen Zeitgenossen. Die Akten der persischen Märtyrer sind enthalten in den Acta Martyr. Oriental. ed. Assemani, Rom 1749. — 4) Act. S. 95. — 5) Act. S. 112. — 6) Act. S. 151. — 7) Nicol. Dam. Irgm. 66, S. 404 bei Müller. — 8) Plut. Artax. 12.

Glück und ein grosses Königreich gegeben haben¹⁾. Dass die Götter Macht und Sieg vertheilen, geht auch aus älteren Nachrichten hervor; Darius ruft bei Curtius²⁾ den Mithra, die Sonne und das Feuer um Verleihung des Siegs an. Ueberhaupt regieren sie die Geschicke der Völker wie der Einzelnen, sind „Beistände, Helfer und Mithbegleiter des Guten“³⁾; so ruhm' sich Cyrus, in besonderer Fürsorge der Götter zu stehen⁴⁾; er opfert bei Xenophon vor jeder wichtigen Unternehmung vielen oder allen Göttern⁵⁾. Da aber die Vorsehung beilingt ist durch die Allwissenheit, so muss ihnen auch diese zugeschrieben werden. Xenophon⁶⁾ lässt den Vater des Cyrus sagen: Die ewigen Götter wissen Alles, das Vergangene und das Gegenwärtige und was aus jedem davon entspringen wird. Dies stimmt jedenfalls ganz mit dem persischen Glauben überein, wenn auch die Wendung des Gedankens ohne Zweifel griechisch ist. Die Vorsehung ist aber namentlich eine gerechte: Darius bittet die Götter, welche das Perserreich beschützen, seine Feinde zu bestrafen⁷⁾; er ruft, wie er schmähsch gefangen genommen wird, die rächenden Götter zu Zeugen an⁸⁾, und Bessus betrachtet seinen Untergang als gerechte Strafe der Götter⁹⁾. Deshalb wird auch bei den Göttern geschworen, da sie nicht bloss die Wahrheit wissen, sondern die Lüge bestrafen (s. unten). Alle diese göttlichen Eigenschaften finden wir aber in erhöhtem Maass bei Ormuzd wieder. — Die Güterwelt zerfällt dem Wesen der Gottheiten gemäss in Gottheiten des Lichtreichs, und in Gottheiten des Reichs der Finsternisse; jene theilen sich wiederum in eigentliche Götter, geistig-persönliche Wesen mit vorwiegend ethischem Character und in natürliche, sinnliche Gegenstände, welche zwar auch eine geistige Bedeutung erhalten, aber mehr nur als Geister, denn als persönliche Wesen verehrt werden.

a. Die Gottheiten des Lichtreichs.

α. Die geistig-persönlichen Götter.

1. Ormuzd.

Der Name des höchsten Gottes bei den Persern war den Griechen ziemlich früh bekannt, schon Plato nennt ihn¹⁰⁾; doch wird er von den Schriftstellern, welche noch zur Zeit des Perserreichs schrieben, sehr wenig mit seinem persischen Namen genannt, sie halten ihn für identisch mit ihrem höchsten Gott und nennen ihn demgemäss Zeus. Erst als durch die Eroberung Alexanders und später durch die Ausdehnung des römischen Weltreichs bis an die Grenzen

1) Memnadii Regis 14 bei Mäller. — 2) Curt. IV, 48. — 3) Cyprii III, 3, 21. — 4) Herod. I, 224. — 5) Cyprii III, 3, 22. 57; VI, 3, 1; 4, 1. 10. — 6) Cyprii I, 6, 46. — 7) Curtius IV, 48. — 8) Curtius V, 37. — 9) Curtius VII, 22. — 10) Platon Alibi. Prim. p. 122 A.

von Iran der Verkehr mit den Persern lebhafter und enger wurde, kommt auch der Name, meist Oromazes oder auch in anderer Variation, häufiger vor. Da von der Stellung, die er im zoroastri- schen System einnimmt, das Verständniß seines ganzen Wesens ab- hängt, versetzen wir uns an der Hand Plutarchs sogleich mitten in dasselbe hinein: seiner Leitung können wir uns unbesorgt anver- trauen, da er eine klare Einsicht in das zoroastriische System, wenigstens nach seinen Grundzügen, an den Tag legt¹⁾. Nachdem er in Beziehung auf den Ursprung der Dinge die Ansicht ausge- sprochen, dass das Böse nicht aus dem Guten entspringen könne, sondern ein eigener Ursprung desselben angenommen werden müsse, dass Alles auf zwei entgegengesetzte Prinzipien, auf zwei sich be- kämpfende Mächte zurückzuführen sei, wovon die eine zum Rechten und Geraden führe, die andere widerstrebe und zurückbeuge: unter- scheidet er zwischen denen, welche zwei einander entgegenarbeitende Götter, einen Schöpfer des Guten und einen Schöpfer des Schlechten ausführen, und denen, welche den besseren von ihnen Gott, den anderen Dämon nennen, wie diess bei Zoroaster der Fall sei, der jenen Hormazes, diesen Areimanios geheissen und gelehrt habe, jener gleiche unter den sinnlichen Gegenständen am Meisten dem Licht, dieser der Finsterniss und der Unwissenheit²⁾. Aus dieser Auseinandersetzung geht hervor: 1) Ormuzd ist der höchste Gott, welchem zwar ein anderer, aber an Göttlichkeit nicht gleicher, gegenübersteht; 2) er ist der gute Gott, oder, nach der persischen Anschauung, sein Wesen gleicht der Natur des Lichts; 3) er ist der Urheber und Schöpfer alles Guten, was der Zusammenhang mit der philosophischen Einteilung deutlich zeigt. Die Vorstellungen von Ormuzd sind wohl von den Achämeniden an bis zu den Sasa- niden immer die gleichen geblieben; überall erscheint er als der reine Lichtgott, als der Urheber und Geher alles Guten, namentlich aber erhält sich der Begriff von ihm immer auf der gleichen Höhe, und nirgends findet man, ausser in offenbar bildlichen Ausdrücken, eine Herabziehung seines Wesens in das Sinnliche und Körperliche. So lassen sich ohne Zweifel so ziemlich alle Berichte der Griechen und Römer zu einer genaueren Darstellung dieses Götterwesens be- nutzen. Ormuzd ist der Allgott, welchem kein anderer nicht bloss an Macht, sondern auch an Wesen gleich ist, er ist „der grosse Gott“³⁾, doch nicht der grösste der iranischen Götter, sondern der schlechthin Grosse, Gewaltige. Desshalb heisst er auch geradezu „der Gott“⁴⁾, wie nach Plutarch die Perser selbst von ihm spre-

1) Plut. de Iside et Osiride 46, 47; die ganze Darstellung ist ohne Zweifel aus Theopomp, wenigstens der Hauptsache nach. — 2) de Isid. 46 τὸν μὲν ἱερ- κινεὶ φανερὸν μέγιστον τῶν αἰσθητῶν, τὸν δὲ ἐμπύκνουν αὐτῷ καὶ ἀντιπῶν. — 3) Ctesp. V, 1, 29 ἢ Ζεὺς μέγιστος; Pseudo-Callisthenes I, 40 in Müllers und Dübners Ariana sagt Darius in einem Brief ὁ ἄριστος θεὸς καὶ ὁ πάντων μέγιστος καὶ ἄφωτος πατέρας. — 4) Dio Chrysost. orat. XXXVI p. 449; Acta Martyr. S. 240; Origenes c. Cels. VII, 45.

Taf. 3.

[illegible]

chen¹⁾. Nach den kosmogonischen Gesängen der Magier bei Dio Chrysostomus²⁾ muss der Gott, um die Welt aus sich hervorgehen zu lassen, viel von seinem Licht auslöschen und sich dann „zu dem fenerähnlichen Dunstkreis des milden (d. h. weniger starken) Feuers“ begeben, er thront demnach in einem Lichthimmel jenseits des irdischen Luftkreises, des irdischen Himmels, der jenem an Glanz weit nachsteht. Daher ist er selbst der lichte Geist³⁾, der Himmlische⁴⁾, aus dem reinsten Licht geborene⁵⁾, aber nicht das erscheinende Licht selbst, sondern wenn man sich sein Wesen durch ein Bild deutlicher machen will, kann man mit Plutarch nur sagen: unter den sinnlichen Gegenständen gleicht er am Meisten dem Licht, oder, wie sich die Magier bei Porphyrius ausdrücken: „sein Leib gleicht dem Licht, seine Seele der Wahrheit“⁶⁾. So rein und geistig die Vorstellungen von ihm gehalten sind, so ist nach dem Angeführten doch klar, dass der Begriff von Ormuzd in den altiranischen Grundanschauungen wurzelt, in der Vorstellung von der heilbringenden Kraft des Lichts. Er ist, seinem Ursprung nach wenigstens, keine Abstraktion, keine Personifikation einer geistigen Macht, sondern ist von Hause aus, wenn er gleich kein Gott der altiranischen Naturverehrung ist, eine Naturkraft, aber diejenige Naturkraft, welche die feinste, alibelebende und geistartigste ist: ein Stoff, welcher sich vermöge seiner ausserordentlichen Bildsamkeit von dem reicher und höher sich entwickelnden Bewusstsein mit der grössten Leichtigkeit in höhere geistige Formen umgestalten liess, ein Begriff, welcher wie von selbst zu einer höheren Fassung hindrängte. So ist denn aus der Lichtnatur des Ormuzd auch sein geistiges Wesen abzuleiten; als Lichtgeist ist er der vollkommene Gott; und zwar nach der Seite des Verstandes der Weise, ja Allwissende, nach der des Wissens der Reine, Wahrhaftige, Gerechte, Heilige; er ist ferner der gute, segenspendende Gott, welcher den Menschen zu allem Guten mithilft, ihnen von seiner Weisheit mittheilt, überhaupt der Urheber und Geber alles Guten. So ist also Ormuzd als dieses geistig-ethische Wesen in der That ein aus dem Licht geborener Gott, wie ihn bei Plutarch die Perser oder Magier bezeichnen, und diese Worte werden zur Wahrheit, wenn wir sie in unserem Sinn auf die geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Iranier umdeuten.

Seine Herkunft aus der Naturverehrung wirkt aber in der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Iranier immer noch nach; wenn man auch in abstracto wusste: Ormuzd ist ein unsichtbarer unendlicher Geist, so stellte man sich ihn gewiss doch ganz unwillkürlich als einen im unendlichen Himmelsraum thronenden, von ewigem

1) Plat. Arist. 23. — 2) Orat. XXXVI p. 449. — 3) Hippolytus IV, 43 *φωτεινός*. — 4) Ibid. I, 2 *οὐράνιος*. — 5) Plat. de Idd. 47 *ἐκ τοῦ καθ'αυτοῦ γέννηται*. — 6) Porphyrius vit. Pythag. p. 41 ed. Nauck *Ὁρμαζδὸν τοῦτον τὸ πρὶν εἶναι φωτὶ, τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ*.

Glanz und göttlicher Klarheit umgebenen Lichtgeist vor, wie denn Xerxes den Aether als seine Wohnung bezeichnet, wenn er sagt, er wolle sein Reich so weit ausbreiten, dass es an den „Aether des Zeus“ gränze ¹⁾. Darauf weist auch Manches im Kult hin, z. B. dass der zu Ormuzd Betende seine Hände zum Himmel erhebt, wie wir diess von dem letzten Darins wissen ²⁾. Hieraus erklärt sich auch die Nachricht des Herodot, dass die Perser auf den Höhen der Berge dem Zeus Opfer darbringen, indem sie den ganzen Kreis des Himmels Zeus nennen ³⁾. Wenn Herodot, wie es fast aussieht, gemeint hat, dass der höchste Gott der Perser nichts Anderes sei, als der Himmelskreis, dieses sichtbare Himmelsgewölbe, so ist diese Vorstellung von dem höchsten Gott zum Mindesten unvollkommen, da sie bloss seine ursprüngliche Naturseite an ihm hervorhebt, sie ist ein Missverständniß, das sich aus dem engen Zusammenhang erklärt, in welchen Ormuzd mit dem Himmel sowohl in der Vorstellung als im Kult gebracht wurde ⁴⁾. Nehmen wir aber jene Worte als einen Ausdruck für das Wesen des höchsten Gottes, so haben wir darin ein schönes Bild für die Erhabenheit und Unendlichkeit dieses Götterwesens. Für das gelistige Wesen des Ormuzd nun hat uns eine classische Stelle Rusehius aufbehalten, der sie aus Philo von Byblus entlehnt. Dieser führt aus einer Sammlung heiliger Schriften der Perser (er schreibt die Worte dem Zoroaster selbst zu) Folgendes als wörtlichen Auszug daraus an ⁵⁾: „Der Gott hat den Kopf eines Falken ⁶⁾. Er ist der Erste, Unvergängliche, Ewige, Unerzeugte, Untheilbare, Unvergleichliche, der Lenker alles Schönen, der Unbestechliche, der Beste der Guten, der Verständigste der Verständigen; er ist aber auch der Vater der gesetzlichen Ordnung und Gerechtigkeit, nur von sich selbst gelehrt, natürlich (*φυσικός*?) und vollkommen und weise und der alleinige Erfinder der heiligen Naturlehre.“ Die Ewigkeit des Ormuzd ist hier in den ersten vier Attributen klar und deutlich ausgesprochen, andere Zeugnisse aber scheinen das Gegentheil auszusagen. Diogenes Laertius berichtet nämlich, dass

1) Herod. VII. 8. — 2) Artan Anab. IV. 20. 3 ed. Krüger. —

3) Herod. I. 131. — 4) Man kann diese Stelle als Beweis dafür angeführt finden, dass der Ormazdglaube sich erst spät nach Persien verbreitet habe und dass die Perser zu Herodots Zeit noch die alte Naturverehrung gehabt. Diese Ansicht ist nur aus andern Gründen deutlich widerlegt durch die Achämenideninschriften. — 5) Philo Byblus, fragm. 9 bei Müller (um 80–130 nach Chr.). Diese Stelle hat Kleinkor als ansicht verdächtig, da sie einem gewissen Duft habe, der nicht vornehmlich sei; sie trägt aber vielmehr ganz das Gepräge der Ausfugungen im Avesta, wo ganz ähnliche Anhäufungen von Wesensbestimmungen der Götter sehr gewöhnlich sind, und auch der reflectirte Charakter dieser Stelle findet sich dort nicht weniger, vgl. nur die von Dümcker II S. 359 u. 360 angeführten Stellen aus den Jescht, die ganz ähnlich lauten, ebenso die Yagna. Der Grundstock dieser Stelle ist gewiss echt, nur zeigen die letzten Worte, dass sie sich in einem Werk des späteren Magismus fand, wobei vielleicht auch griechische Philosphie mitwirkte (*φυσικός* heisst die Metaphysik bei den Stoikern). — 6) Symbol der Weisheit; der Adler kommt im Avesta häufig vor, er gehört zu den heiligen Thieren.

die Magier über das Wesen und die Entstehung der Götter Lehren aufstellten ¹⁾; Hekataüs sagt, nach den Magiern seien die Götter entstanden ²⁾; auch die Lehre von Zoroaster spricht dagegen. Was nun die letztere betrifft, so wird sie sich als ein unechtes Anhängsel an das zoroastrische System ausweisen. Der Ausdruck des Diogenes ist entweder griechisch für Mythologie überhaupt, oder findet er ebenso seine Erledigung, wie die Worte des Hekataüs, die nur auf die Gottheiten unserer Ormuzd zu beziehen sind, welche allerdings geschaffen sind. Ormuzd müsse nach der ganzen Anschauung der Perser von seinem Wesen notwendig als ewig gedacht werden. Die Allmacht des Ormuzd geht aus dem Bisherigen von selbst hervor; er ist ja der „grosse Gott“, „der Gott“ schlechthin. Nur nach einer Seite kann seine Macht beschränkt erscheinen, in seinem Verhältniss zu Ahriman. In wiefern diess gesagt werden kann, lässt sich aber erst unten bestimmen. Dass er den übrigen Gottheiten so wie dem Weltall und der Menschheit gegenüber allmächtig ist, ist deutlich darin ausgesprochen, dass er alles diess geschaffen hat und noch beherrscht. Aristoteles setzt in seiner Metaphysik ³⁾, wo er vom Verhältniss der Urfänge der Dinge zum Guten spricht, die Schwierigkeiten auseinander, die sowohl darin liegen, die Mannfaltigkeit aus der Einsförmigkeit hervorgehen und das Gute erst später entstehen zu lassen, als darin, das Gute selbst in den Urfang mitzusetzen. „So setzen Einige, fährt er fort, das, was zuerst erzeugt hat, als das Beste, und so auch die Magier.“ In den kosmogonischen Hymnen der Magier bei Dio Chrysostomus ⁴⁾ schütete sich Gott, da er allein war, nach anderen Wesen und schickte sich an zum Bau der jetzigen Welt, zum Hervorbringen und Ordnen des Einzelnen und stellte, nachdem er Alles, auch die lebendigen Wesen geschaffen und vollendet hatte, am Anfang die Welt als herrlich glänzend, als unbeschreiblich wohlgestaltet und schön hin. Insbesondere aber ist er im Gegensatz zu Ahriman der Urheber des Guten. Nach Agathius ⁵⁾ nehmen die Perser ein gutes und ein böses Prinzip an; das gute habe das Schönste des Seienden aus sich geboren, und sie nennen diesen guten Gott oder Demiurgen Ormisdates. Ausser dem, was sich hierfür aus jener Stelle des Plutarch im Allgemeinen ergibt, erzählt er noch insbesondere, dass Ormuzd alle himmlischen Geister höherer und niederer Ordnung

1) Proem. 6. — 2) Bei Diogenes Laertius Proem. Segm. 9. Müller (Beant. frgm. 389) versteht unter diesem Hekataüs den Logographen, der am Schluss des 5ten Jahrh. blühte. Diess wäre somit die älteste Nachricht über die iranische Religion. Eben deswegen aber ist diess etwas unzuverlässlich, und wohl eher ein jüngerer Hekataüs gemeint, ein Philosoph, Geschichtsschreiber und Begleiter Alexanders d. Gr. — 3) Metaph. XIII, 4. — 4) Diess ganze Ausführung orat. XXXVI ist zwar in vielen Theilen fabelhaft und grossen Theils die Gehalt einer ausschweifenden Phantasie, auch mit griechischen Ideen vielfach untermischt, enthält aber doch so spezifisch persische Anschauungen, dass die Grundlage jedenfalls für Recht gelten muss. — 5) Agath. II, 24.

schuf; während ihn eine Stelle aus dem Akten der persischen Märtyrer ¹⁾ auch zum Urheber der als Gottheiten verehrten Naturgegenstände macht; der Sasanidenkönig Vararanes wirft den Christen vor, dass sie weder die Götter verehren noch Sonne und Mond, noch Feuer und Wasser, die herrliche Schöpfung Gottes, oder statt der letzten Worte, nach der Berichtigung Klenkers ²⁾, „welche die Söhne Gottes sind“. Auch Celsus sagt von den Persern, dass sie die Sonne verehren und die (übrige) Schöpfung des Gottes d. h. ihres Gottes ³⁾. Endlich hat er nach Plutarch auch die Sterne geschaffen. Wie der Schöpfer, so ist er auch der Lenker und Regent der Welt. Bei Dio Chrysostomus ⁴⁾ wird er von den Magiern besungen als „der vollkommene und erste Lenker des vollkommensten Wagens“ d. h. der Welt; sie preisen „die Eine Führung und Lenkung des Weltalls, welche durch die höchste Weisheit und Stärke ohne Rast in ewigen Zeitperioden bewirkt werde; Alles geschehe nach dem Willen dessen, der das All erhalte und regiere.“ Für die Erhaltung der Welt haben wir noch eine wichtige Stelle aus Phänias von Eresos, einem Zeitgenossen des Aristoteles. Dieser erzählt, als Themistokles den Perser Artabanus um Einlass beim König bat, habe jener geantwortet, es sei bei ihnen Brauch vor dem König niederzufallen, als dem Ebenbild Gottes, der Alles erhält ⁵⁾. Daher wird Ormuzd von den Griechen „Zeus der König“ genannt ⁶⁾ und von Darius bei Plutarch „der Herr Oromasdes“ ⁷⁾. Ganz besonders erstreckt sich aber sein Walten auf das Land und das Volk, das an ihn glaubt und ihn anbetet. Er ist der Gott, welchen schon die Ahnen der Perser verehrt und den sie von ihren Vätern als Erbtheil bekommen haben, „der Gott der Väter“ bei Xenophon ⁸⁾. Er hat desshalb auch seinem auserwählten Volk sein Gesetz gegeben, welches das Rechte vom Unrechten zu unterscheiden lehrt ⁹⁾. Und unter diesem Volk hinwiederum wacht er mit besonderer Liebe über dem Haupt desselben, dem König. Daher richtet Darius Codomanus sein Gebet um Erhaltung seiner Herrschaft über die Perser gerade an „den Herrscher Zeus, dem es obliegt, für das Schicksal der Könige unter den Menschen zu sorgen“ ¹⁰⁾. Daher auch der Wunsch des Eunuchen, welcher dem Darius den Tod seiner geliebten Gemahlin meldet und von ihr sagt: „sie entbehrt Nichts, als dein Licht zu schauen, welches der Herr Oromasdes wieder glänzend aufleuchten lassen wird“ ¹¹⁾. Dieses Verhältniss wird sogar

1) Act. Mart. 8, 245. — 2) Anhang I, 1, 8, 303. — 3) Origenes c. Cels. VII, 65. — 4) Chrys. ost. XXXVI *οὐκ ἔστι γὰρ ὁ θεὸς τοῦ νοσηπόντος* *μὴν ἄνθρωπος καὶ ἐκείνου ἐκ τῆς ἀρετῆς διακρίνεται τὸ καὶ φῶς γί-
γνομαι* etc. — 5) Phaulus Erythraei fragm. 9 bei Mäller *πρωτογενὴς εἰκόνα*
θεοῦ τοῦ ἐν πάντα σοφιστοῦ. — 6) Cyrop. III, 2, 20; III, 3, 21; VII,
5, 57. — 7) Plut. Alex. 30. — 8) Cyrop. I, 6, I; III, 3, 21; VIII, 7, 8. —
9) Plut. Artax. 23 *Περσὶν δὲ νόμον ἔσθαι τοῦ θεοῦ καὶ δικαιοσύνην*
ἀσφαλεῖ καὶ αἰσίων ἀποδοδεχμένην. — 10) Artian IV, 20, 3. — 11) Plut.
Alex. 30 *τὸ σὺν ὅσῳ γῶν, ὃ πάλιν ἀνταρμῇ λαμπρὸν ἐκείνῳ* *Πρω-
τογενὴς*.

so eng, dass dasjenige des Sohns zum Vater darauf angewandt wird, wie in der angeführten Stelle des Pseudo-Callisthenes von Darius geschieht ¹⁾. Im Allgemeinen aber wird Ormuzd als ein den Menschen hilfreicher Gott gedacht, der namentlich Sieg verleiht: Xerxes bittet gerade ihn, ihm Rache an Athen zu gewähren ²⁾; Kyros der Jüngere gibt im Felde das Lösungswort: „Zeus der Mitstreiter und Führer“ oder „Zeus der Retter und Führer“, wenn anders diess nicht bloss griechische Sitte ist ³⁾. Darius errichtet ihm zum Dank für seinen glücklichen Uebergang über den Bosphorus nach Ktesias einen Altar ⁴⁾, nach Herodot ⁵⁾ zwei Säulen als dem Zeus *Διαβαρίπιος*.

Zeugnisse für seine sittlichen Eigenschaften finden sich wenige; die meisten Griechen hatten keinen Sinn und Verständniss für die hohen Vorstellungen der Iranier von ihrem Gott. Sie fassten eben das Aeusserliche auf, was ihnen als abweichend von ihrer Denkweise und ihrer Art der Verehrung in die Augen fiel, oder aber sie nahmen ihn ganz mit ihrem Zeus zusammen. Um so schätzenswerther sind daher die wenigen, meist schon angeführten Stellen bei Dio Chrysostomus und Philon über die Weisheit des Ormuzd. Wenn er, wie häufig geschieht, der Gute genannt wird, von Aristoteles, Plutarch, Philon, Agathias (s. oben) und dann noch bei Diogenes Laertius ⁶⁾, in den Akten der persischen Märtyrer ⁷⁾ und bei Damascius ⁸⁾, so geschieht diess hier überall mehr in metaphysischem als in moralischem Sinn, eben als Urheber alles Guten, Heilbringenden, namentlich als Urheber der guten Schöpfung. Für seine Gerechtigkeit aber findet sich, ausser bei Philon, wo er Vater der Gerechtigkeit heisst, noch eine wichtige Stelle bei Plutarch. Artaxerxes, erzählt dieser, habe seinen Sohn Darius, der ihm nach dem Leben getrauhet, zum Tod verurtheilen lassen und amgebracht und habe dann ausgerufen: „Freuet euch, ihr Perser, und saget es den Andern, dass über die, welche frevelhafte und gesetzwidrige Pläne geschmiedet hatten, der grosse Oromazes Strafe gebracht hat“ ⁹⁾. Den schönsten und tiefsten Ausdruck aber für das reine, vollkommene und göttliche Wesen des Ormuzd haben wir in dem sinnigen Bild seiner Priester „sein Leib gleicht dem Licht, seine Seele der Wahrheit“.

2. Mithra.

Dem Ormuzd am Nächsten an Wesen und Rang steht Mithra, wenn er gleich von ihm durch eine grosse Kluft getrennt ist:

1) s. oben S. 48. Der Pseudo-Callisthenes, von Müller zum ersten Mal herausgegeben, wurde im 1sten u. 2ten Jahrh. Chr. von einem Alexandriner verfasst, wozu aber noch später bis ins 8te Jahrh. viel dazu kam. Der älteste Bestandtheil davon besteht aus einem Briefwechsel zwischen Darius und Alexander, der noch vor Christo entstanden sein kann und dem Ps. einverleibt wurde. — 2) Herod. V, 105. — 3) Cyrop. III, 3, 58; VII, 1, 10. — 4) Pers. 17. — 5) Herod. IV, 137. — 6) Prooem. Segm. 9 nach Hermipp, Eudoxus und Theopomp. — 7) S. 227 quidam deus Hormisdas melior? — 8) Damascius p. 260, esp. 125 ed. Kopp. — 9) Plat. Artax. 29.

Mithra beginnt, schon die Reihe der von Ormuzd geschaffenen Gottheiten. Hiefür, dass er von Ormuzd geschaffen sei, findet sich zwar kein ausdrücklicher Beleg, doch geht es aus der Anlage des Systems, wie es im Allgemeinen feststeht und namentlich bei Plutarch vorliegt, deutlich hervor. Sollten wir ihn aber ganz als Sonnengott fassen dürfen, so haben wir ausdrückliche Zeugnisse der Alten dafür. Mithra ist wohl eine der schwierigsten Gestalten in der iranischen Götterwelt. Man windet sich mit vieler Mühe durch die Masse der alten Angaben hindurch, von welchen die für unsern Zweck dienlichen sehr dürftig, die späteren, den persischen Mithra gar nicht betreffenden, in nur zu grosser Zahl vorhanden, beinahe alle aber bis auf wenige ungenau und fast unverständlich sind, und doch will es nicht ganz gelingen, aus dem Mithra eine concrete, fassbare Göttergestalt herauszubringen. Es sind nämlich neben der Undeutlichkeit und Dürftigkeit der alten Nachrichten hauptsächlich zwei Schwierigkeiten dabei, die eine, dass die Alten meist von dem unächten Mithra der nach ihm genannten Mysterien sprechen, und aus dieser späteren Fälschung schwer ist, das Aechte und Alte, was doch oft noch darin enthalten ist, auszuscheiden; die andere, dass der persische Mithra einerseits in einem sehr nahen Verhältniss zur Sonne steht, andererseits aber schwerlich ganz darin aufgeht.

Die einzige Stelle, aus welcher sich auf die Vorstellungen der Iranier von ihm mit einiger Sicherheit schliessen lässt, hat Plutarch¹⁾: Darius fordert hier einen Eunuchen, von dem er über eine wichtige Angelegenheit die Wahrheit erfahren will, auf: „sage mir, das grosse Licht des Mithra schenend“ u. s. w. Demnach muss Mithra als Lichtgott vorgestellt worden sein, der nicht nur die Unwahrheit hört, also in diesem Fall gegenwärtig, überhaupt aber allgegenwärtig ist, sondern auch bestraft, weil sie ihm zuwider ist. DIess wird auch dadurch bestätigt, dass die persischen Könige beim Mithra schwören, und dieser Schwur, wie aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen hervorgeht, von hoher Bedeutung ist²⁾. Ferner bittet Darius vor der Schlacht bei Arbela unter andern Gottheiten auch den Mithra, seinem Heer Sieg zu verleihen³⁾. Hiemit haben wir aber huter Eigenschaften, welche ebenso dem Ormuzd beigelegt werden mussten, ein Unterschied aber zwischen beiden muss nothwendig da sein, und da die Stelle im Plutarch vom Mithra für sich allein uns hier nicht weiter führen kann, so bleibt uns nur noch eine Angabe der Alten über den ächten Mithra übrig⁴⁾, die Strabos, welche wir als Auskunft annehmen müssen. Dieser berichtet, die Perser verehrten unter Anderem auch die Sonne, welche sie Mithres nennen⁵⁾. DIess gibt uns nun allerdings ein neues Moment für den

1) Plut. Alex. 30 εἰς τοὺς ἀνδράνας Μίθραν ποῖς μέγα. — 2) Cyprius VII, 5, 53; Plut. Artax. 4; cf. Xenophon. Oecon. IV, 24. — 3) Curtius IV, 48. — 4) Herodots Angabe von der Mithra I. 131 kann nicht hierher gesetzt werden, da er sie ja selbst als Aphrodite bestimmt; es muss irgend ein Misverständniss vorliegen. — 5) Strab. XV p. 1064.

Mithrabegriff an die Hand, wodurch derselbe näher bestimmt und diesem Gott eine eigenthümliche Stellung im zoroastrischen System verschafft wird. Ist nämlich Mithra der Sonnengott, so ist er der Gott des erscheinenden, sichtbaren, in die Erde hereinragenden Lichts, während Ormuzd für das religiöse Bewusstsein der Iranier ein reiner Lichtgeist war, der jenseits des Dunstkreises und sichtbaren Himmels im reinen Aether thront, wenn auch für uns, für die historische Betrachtung die Vorstellung von seinem Wesen aus der iranischen Anschauung von der heilbringenden Wirkung desselben erscheinenden Lichts entsprungen ist. Der Charakter der unmittelbaren Natürlichkeit, welcher demnach dem Mithra im Gegensatz zu der schon reflektirten Gestalt des Ormuzd beigelegt werden muss, lässt uns wieder einen tieferen Blick in den Gang der religiösen Entwicklung bei den Iranern thun. Mithra als der Sonnengott, wie wir ihn mit Strabo vorläufig nennen wollen, ist offenbar eine Gestalt aus dem altiranischen Glauben, in welchem die sichtbaren und fühlbaren Kräfte der Natur verehrt wurden. Dass die alten Iranier einem Sonnengott gehabt haben, lässt sich schon aus dem Charakter jenes Glaubens schliessen, wenn er auch nicht noch im zoroastrischen System vorkäme. Ja er muss sogar eine sehr hohe Stelle im alten Glauben eingenommen haben, da ja das Licht der Inbegriff alles Guten und Heilbringenden ist, und sich die Wirkungen desselben am Fühlbarsten beim Sonnenlicht äussern. Dass dieser gerade Mithra geheissen, steht freilich bei keinem der alten Schriftsteller, aber warum sollte Zoroaster, während er die Verehrung des Monds, des Feuers, Wassers u. s. w. beibehielt, auf einmal einen andern Sonnengott aufgestellt haben? abgesehen davon, dass es ihm gar nicht möglich gewesen wäre, an die Stelle einer dem religiösen Bewusstsein schon eng eingewurzelten Vorstellung eine andere zu setzen. Als nun aber das sittliche Bewusstsein im iranischen Volk erwachte, genügte ihm dieser sinnliche, natürliche Lichtgott mit den andern Naturgottheiten nicht mehr, und aus dem Drang des iranischen Volks, sein sittliches Bewusstsein als reale, substantielle Wahrheit anzusehen, entsprang der geistige Gott Ormuzd. Dieser trat nun an die Spitze nicht bloss der geistig-ethischen, sondern auch der natürlichen Welt, und die bisherigen Naturgottheiten, mit ihnen auch Mithra wurden zu Geschöpfen dieses geistigen Gottes herabgesetzt. Warum sie aber doch im zoroastrischen System beibehalten wurden, erklärt sich nicht bloss daraus, dass sie sich schon zu sehr im religiösen Bewusstsein festgesetzt hatten, um sich noch verdrängen zu lassen, sondern man muss auf den tieferen Grund zurückgehen, der im Charakter des Ormuzdglaubens liegt: auch in diesem erfasste das iranische Volk den Geist nicht als reinen, sondern noch als natürlich bestimmten Geist. Wie für das geistig-ethische Bewusstsein der alte Glaube nicht mehr genügt hatte, weil er ihm zu sinnlich war, so genügte auf der anderen Seite im Ormuzdglauben dem sinnlichen Bewusstsein,

welches sich immer noch geltend machte (vgl. auch oben S. 42 f.), die rein geistige Gottheit nicht. Ormuzd stand dem religiösen Bedürfniss des Iraniers zu hoch, er brauchte gleichsam zwischen sich und diesem überweltlichen Gott noch ein Wesen, das ihm näher stand, das ihn sichtlich und augenscheinlich bewachte und beschützte, und dieses war ihm der Lichtgott des irdischen Himmels, Mithra.

Ist nun durch das Bisherige das Wesen des Mithra gegen die geistige Seite hin, gegen Ormuzd, abgegränzt, indem seine sinnliche, natürliche Bedeutung hervorgekehrt wurde, so haben wir ihn nun ebenso durch Hervorkehrung seiner geistigen Bedeutung gegen die sinnliche Seite abzugränzen. Die Nachricht des Strabo nämlich ist insofern richtig, als Mithra in sehr enger Beziehung zur Sonne steht; darauf weisen auch die angeführten Worte des Plutarch hin „das gewaltige Licht des Mithra“, was zwar nicht direkt und allein die Sonne bezeichnet, sondern nur die gewaltige Macht des Lichts; aber die gewaltigste und grossartigste Erscheinung desselben ist ja eben das Sonnenlicht. Die Angaben des Hesychius und Suidas (unter „Mithras“), dass der persische Mithra die Sonne sei, werden auch nicht gerade aus Strabo geschöpft sein. Die Mithrasmysterien ferner, wenn sie auch für eine Ausgeburt des Aberglaubens und des religiösen Sykretismus in Vorderasien und der ganzen römischen Welt anzusehen sind, haben doch wenigstens an den historischen Mithra, wie er bei den Persern geglaubt wurde, angeknüpft; auch in ihnen wird er immer zur Sonne in irgend eine Beziehung gesetzt. Porphyrius bezeichnet nach der gewöhnlichen Annahme als Inhalt derselben die Bewegung der Sonne durch die zwölf Bilder des Thierkreises¹⁾. Auch nach Celsus enthalten sie Lehren über die Bewegung der Himmelskörper²⁾ und Julius Firmicus bezieht den Höhlenkult des Mithra auf das „glänzende helle Tageslicht“³⁾. Porphyrius berichtet nun, dem Mithra habe man in den Thierkreis einen eigenen Platz angewiesen, den bei der Tag- und Nachtgleiche, und in diesem Stand habe er zur Rechten den Norden, zur Linken den Süden⁴⁾. Mithra wird also nicht bloss als das Licht gefeiert, welches täglich die Nacht überwindet, sondern auch als dasjenige, welches jeden Frühling über die lange Winternacht triumphirt und die erfreuliche, wohlthuende Sommerhelle zurückführt. Desshalb ist auch das Mithrafest, welches ohne Zweifel in jener Zeit gefeiert wurde, ein Freudenfest⁵⁾. Jene Stelle bei Porphyrius wirft nun auch ein Licht auf die dunkeln Worte des Plutarch, „Zoroaster habe gelehrt, Hormamazes gleiche unter den sinnlichen Dingen am

1) Porphyr. de abstinent. IV p. 16. — 2) Origenes c. Cels. VI, 22. — 3) Jul. Firmicus de errore prof. relig. ed. Münster, cap. 5. — 4) Porphyr. de astr. Nymph. 23; wie man sich das eigentlich vorzustellen hat, ist nicht recht klar; bemerkenswerth ist aber dabei, dass er in dieser Stellung Westen vor sich, Osten im Rücken hatte, also von Osten herkam. — 5) Celsus fragm. Pers. 17 bei Athenaeus X. 45 p. 91, welcher auch den Duris hiefür anführt.

Meisten dem Licht, Arimanios am Meisten der Finsterniss, in der Mitte zwischen beiden aber sei Mithras. Desshalb nennen auch die Perser Mithras den Mittler¹⁾. Man muss hierbei unterscheiden zwischen dem, was Plutarch als Lehre des Zoroaster hinstellt und wahrscheinlich aus Theopomp genommen hat, und seinem eigenen Zusatz, welcher einem ganz andern Vorstellungskreis angehört²⁾. Ist Mithra in der Mitte zwischen dem Gott des Lichts und dem Gott der Finsterniss, so kann man diese Mitte entweder auf den Raum oder auf die Zeit beziehen. Im erstern Fall heisst es: Mithra nimmt den Raum ein oder hat sein Reich in der Mitte zwischen Ormuzd, der im Aetherhimmel thront und Ahriman, der theils auf Erden theils in einer Art Unterwelt (s. unten), jedenfalls also in der Tiefe, sein Wesen treibt; sein Reich wäre also das des Dunstkreises, der sichtbare Himmel. Diess ist nach den obigen Bestimmungen ganz richtig, und findet überdiess wenigstens eine Analogie in der ähnlichen Anschauung bei Porphyrus, dass Mithra in der Mitte zwischen Norden, der Heimath der bösen Geister, und dem Süden, welcher neben Osten dem Reich des Lichts angehört, seine Stellung einnimmt. Fasst man dagegen die Mitte in zeitlichem Sinn, so ist Mithra derjenige, der zwischen Nacht und Tag und ebenso zwischen Winter und Sommer das Licht heraufführt, mit welchem die Herrschaft des Ormuzd beginnt und welches das Dunkel des Ahriman vertreibt. Auch diese Auffassung entspricht, und zwar viel entschiedener, als die erste, der gleichen Stelle des Porphyrius. Beide Auffassungen können iranisch sein, doch ist die Wahrscheinlichkeit wohl mehr auf Seiten der letzteren, welche den täglichen und jährlichen Vorgang in der Natur zu einer göttlichen Thätigkeit macht und weniger äusserlich ist, aber lebendiger und den iranischen Vorstellungen angemessener.

Wenn man gleich alle diese Angaben den Mithra in ein enges Verhältnisse zur Sonne setzen, so lässt doch keine derselben ihn ganz mit ihr zusammenfallen, wie Strabo, sondern alle ausser dieser lassen so ziemlich eine weitere, weniger sinnliche Fassung des Mithrabegriffs zu. Eine solche Fassung ist aber nothwendig, da die beiden Götterwesen nachweisbar verschieden vorgestellt wurden. Ist Mithra gleich ursprünglich ein Naturwesen und in gewissem Sinn immer geliebt, so hatten die Iranier doch sehr hohe Vorstellungen von ihm, was ohne Zweifel auch eine Folge der Vergeistigung der iranischen Religion durch Zoroaster ist; sie stellten sich ihn, wie wir aus Plutarch sehen, als einen Lichtgott vor, welcher das Unrecht sieht und bestraft. Vergleichen wir dagegen die Stellen, wo von der Verehrung der Sonne die Rede ist, so bekommen wir einen

1) Plut. de Isid. 46. — 2) s. Spiegel. Arzeta I S. 31; Junker, Anhang I, 1 S. 117. Der Name des Mittlers hat eine andere Bedeutung; die spätere persische Lehre hat P., wie es scheint, nicht recht verstanden und falsch bezogen.

ganz andern Eindruck. Wo die Götter der Perser aufgezählt werden, wird die Sonne immer unter den Naturgegenständen genannt und deutlich zu diesen gerechnet; so schon bei Herodot¹⁾, dann bei Celsus²⁾ und den Akten der persischen Märtyrer³⁾. Aus den letzteren geht diess auch noch in anderer Weise deutlich hervor. Der stehende Grund, warum sich die Christen weigern, die Sonne zu verehren, ist, dass sie ein Werk Gottes (*res condita*) sei; ja die Sonne wird von ihnen ein *deus rationis expert* genannt⁴⁾. Diess wäre nicht möglich, wenn jener reine, wahrheitsliebende Mithra selbst die Sonne war. Außer Zweifel wird aber die Sache gesetzt durch eine Angabe des Curtius, der durch seine genaue Beschreibung des persischen Kults beweist, dass er gute Quellen vor sich gehabt. Dieser erzählt nämlich, Darius habe vor der Schlacht bei Arbela die Sonne und den Mithres und das heilige Feuer um Sieg angerufen⁵⁾. Damit werden ausdrücklich Sonne und Mithra als zwei Götter behandelt.

Es fragt sich nun, wie war es möglich, dass Mithra von den Änen mit der Sonne identificirt, von den Andern ganz bestimmt von ihr geschieden werden konnte? Dass die meisten Angaben über Mithra eine weitere geistigere Fassung seines Wesens, denn als blossen Sonnengotts, zulassen, ist schon bemerkt. Darin liegt nun auch die Lösung. Das Wesen des Mithra darf nicht auf die Sonne und deren heilbringende Wirkungen allein eingeschränkt werden, sondern es ist allgemeiner die höchste Macht des geschaffenen Lichts, der Lichtgeist, dessen eigenthümliches Reich der irdische Himmel ist, der Träger der gesamten Lichterscheinungen, welche nur eine Ausstrahlung seines Wesens sind, die wohlthätige, erfreuende Kraft des Himmelslichts, welche das Dunkel der Nacht und des Winters jedesmal siegreich überwindet und so das Reich des Ormuzd mächtig unterstützt. Hieraus erklären sich auch die drei Eigenschaften, welche wir für ihn gefunden haben. Erstens: wo Licht ist, sei es nun des Tages oder die Nachthelle, da ist auch er, er ist allgegenwärtig, sieht und hört Alles, durchdringt Alles; zweitens: als der Lichtgeist ist er der reine, wahrhaftige, der auch über die Wahrhaftigkeit der Menschen wacht, die Lüge und das Unrecht hasst und überall bestraft; denn hiezu hat er drittens auch die Macht: als der die Finsterniss überwindende Gott ist er der siegreiche, der auch Sieg verleiht und darum angerufen wird. Wie Ormuzd, so scheint ferner auch er in besonders nahem Verhältniss zum König gestanden zu sein, da dieser nicht bloss mit Vorliebe bei ihm schwur, sondern auch bei dem Mithrafest eine eigenthümliche Rolle spielte⁶⁾. Einen solchen Gott an den Sonnenkörper zu hängen, ihn wie Helios bei den Griechen, den ewig gleichen Lauf am

1) Herod. I, 131. — 2) Origenes c. Cels. VII, 65. — 3) Act. Mart. S. 245. — 4) Act. Mart. S. 18; S. 22 u. sehr oft. — 5) Curtius IV, 48. — 6) s. die Stellen S. 56 Anm. 5.

Himmel machen zu lassen, wäre für die erregte Phantasie eines Orientalen unmöglich gewesen; Mithra war hiezu eine viel zu bewegliche, flüchtige, geisterartige Lichtgestalt. Da sich aber alle jene Wesensäusserungen in der majestätischen Erscheinung der Sonne am deutlichsten und fühlbarsten offenbaren, so ist ganz natürlich, dass die heilige Kraft des Mithra in hervorragender Weise in den Wirkungen der Sonne angeschaut wurde, und dass für das religiöse Bewusstsein diese beiden göttlichen Wesen oft ganz zusammenflossen, da auch bei der Sonne nicht dieser sichtbare Weltkörper, sondern die in ihm sich äussernde göttliche Kraft angeschaut wurde. Daher finden wir von der Sonne fast ebenso hohe Vorstellungen, als von Mithra, auch an sie werden Gebete um glücklichen Erfolg von Unternehmungen gerichtet; so Xerxes am Hellespont¹⁾, Darius bei Arbela, und wenn Artaxerxes nach Bestrafung seines aufrührerischen Sohnes sich vor der Sonne niederwirft und den grossen Oromazes wegen seiner Gerechtigkeit preist²⁾, so streift der Sinn dieser Handlung ziemlich nahe an die freilich noch geistigere Bedeutung des Mithra an, und man hat desswegen nicht gerade nöthig, unter dem Helios der griechischen Ausgaben in solchen Fällen den Mithra selbst zu verstehen, wie den Ormazd unter Zeus. An diese unge Verwandtschaft knüpfte sich die Identificirung des Mithra mit der Sonne im späteren Kult des Sol invictus an, welche aber nicht mehr dem echt iranischen Glauben angehört.

Für den Kult könnte man zweifelhaft sein, ob z. B. das Sonnenross und der Sonnenwagen dem Mithra oder der Sonne beigelegt werden müsse. Allerdings werden nach Strabo³⁾ zum Mithrafest von Armenien Rosse gesandt; dass aber das Ross der Sonne heilig sei und ihr zum Opfer dargebracht werden müsse⁴⁾, ist eine altiranische Anschauung, deren Ausläufer wir bei den Massageten gefunden haben⁵⁾. Der Wagen wurde aber gewiss ursprünglich der eigentlichen, sichtbaren Sonne beigelegt, denn die Vorstellung, dass der Sonnengott auf einem Rossegespann über den Himmel hinfahre, ist dem (indogermanischen) Alterthum ganz geläufig; und so wird man den Sonnenwagen bei den Festanzügen am Besten der Sonne zutheilen, zumal da auch dem Mithra derselbe nie von den Alten zugeeignet wird. Ross und Wagen war aber überhaupt das Zeichen der Herrschaft, und so wurde Beides, wie dem Ormazd, so wohl auch zuweilen dem Mithra beigelegt, doch wohl mehr in allegorisch-symbolischer Vorstellungsweise, als im Kultus. Der allgemeine Grund aber, warum wir vergeblich eine bestimmte, plastische Anschauung vom Wesen des Mithra, namentlich in seinem Verhältniss zur Sonne, zu gewinnen suchen, liegt nicht in der Mangelhaftigkeit der Angaben der Alten, sondern in dem Charakter der iranischen Religion, für welche die Gestalt des Mithra sehr bezeichnend

1) Herod. VII, 54. — 2) Plut. Artax. 29 s. oben S. 53. — 3) Strabo XI p. 802. — 4) Cyrop. III, 3, 9. 24. — 5) s. oben S. 14.

ist, da an dieser sehr deutlich hervortritt, wie im religiösen Bewusstsein der Iranier das Geistige und Sinnliche noch ungeschieden in einander überfloss, wie sich das Geistige noch in sinnlichen Formen bewegte, und eine nicht orientalische Welt von geisterhaft-unbestimmten Götterwesen die Einbildungskraft der Iranier erfüllte.

3. Omanos (Haoma).

Von dem iranischen Gott Omanos ist nur eine dunkle Kunde zu den Griechen gedrungen, und auch Strabo, welcher ihn allein nennt, hat wohl keine Vorstellung von dem eigenthümlichen Wesen dieses Gottes gehabt. Doch ist es uns möglich durch Vergleichung der freilich sehr dürftigen Nachrichten bei Strabo und Plutarch wenigstens die Hauptsache festzustellen. Strabo erzählt, nach Besiegung der Saken hätten die persischen Feldherren der Anaitis in Kappadokien ein Heiligthum gegründet, und den auf dem gleichen Altar mit ihr verehrten Göttern Omanos und Anadatos, persischen Gottheiten¹⁾. Wo er sodann den Feuerkult der Magier in Kappadokien beschreibt, wo viele Heiligthümer persischer Götter seien, berichtet er, dasselbe werde auch in den Heiligthümern der Anaitis und des Omanos geübt, und das Bild des Omanos werde bei feierlichen Aufzügen unübertragen²⁾. Plutarch dagegen spricht von einem Kraut Omomi, das von den Magiern in einem Mörser zerstoßen werde, wobei man den Hades (Ahriman) und die Finsterniss anrufe; dann mische man es mit dem Blut eines geschlachteten Wolfs, bringe es an einen sonnenlosen Ort und werfe es da hin³⁾. Diese Nachricht enthält vieles Undeutliche und Unrichtige⁴⁾, auch der Werth der Angaben Strabos über den Omanoskult erscheint etwas zweifelhaft, da Zeit und Ort desselben, besonders aber der Tempel- und Bilderkult nichts Licht Persisches erwarten lassen; was die Verbindung mit Anaitis und Anadatos, und auf der andern Seite mit dem Feuerkult zu bedeuten habe, ist ganz unklar. So bleibt uns nur übrig, die beiden Nachrichten zusammen zu nehmen. Das Kraut Omomi, welches von den Magiern dargebracht wurde, hat offenbar die gleiche Wurzel mit Omanos. Das Eigenthümliche an diesem Götterwesen ist also, dass der den Göttern dargebrachte Gegenstand selbst zum Gott gemacht wird und selbst wieder göttliche Verehrung genießt. So auffallend diese religiöse Vorstellung ist, so leicht ist doch ihre Entstehung zu erklären. Die Wirkungen, welche der Iranier an die Darbringung des Omomikrauts knüpfte, und die darin bestanden, dass dadurch die guten Götter günstig gestimmt, die schädlichen Einflüsse der bösen abgehalten wurden⁵⁾, erschienen ihm so ausser-

1) Strabo XI p. 179. — 2) Strabo XV p. 1066. — 3) Plut. de Isid. 46. — 4) & unten in Kult; cf. Klenker Anh. I, 1 S. 119 ff. — 5) Die Auffassung des Plutarch, dass das Kraut dem Ahriman dargebracht worden sei, ist unrichtig; die Idee einer Versöhnung der schädlichen Gottheiten durch Opfer ist der iranischen Anschauung ganz fremd, die *χρηστική* für Ormazd in dieser Stelle waren vielmehr zugleich *ἀνοργάνια* für Ahriman.

ordentlich, übernatürlich und unbegreiflich, zugleich aber auch von so ungeheurer Wichtigkeit, dass sie nicht von einem sinnlichen Gegenstand herrühren könnten, sondern nur von einer darin liegenden höheren Kraft, die nun als besonderer Genius verehrt wurde, welcher, wie alles Wohlthätige und Heilige natürlich dem Lichtreich angehört.

4. Anaitis.

Die Reihe der Gottheiten, welche bei den Iranern neben einer eigenthümlichen Bedeutung und einem besonderen Kult auch eine bestimmte, persönliche Gestalt erlangt haben, möge eine Göttin beschliessen, von welcher die Griechen zwar sehr viel sprechen, die aber für die Kenntniss der iranischen Religionsanschauungen von untergeordneter Bedeutung ist, Anaitis, wie sie mit dem persischen Namen bei den Griechen meistens heisst, während diese selbst am häufigsten ihre Aphrodite dafür setzen. Sie ist nämlich kein Erzeugniss des iranischen Geistes, sondern kündigt sich durch ihr ganzes Wesen alsbald als ein fremdartiges Element an. Vor Allem muss auffallen, dass wir nun auf ein Mal eine Göttin antreffen, während wir sonst nur von Göttern bei den Persern wissen und die Magier als Dogma aufstellten, dass die Götter geschlechtslos seien ¹⁾. Darin liegt zugleich ausgesprochen, dass sie von den Magiern nicht zu ihrem Göttersystem gerechnet wurde ²⁾. Und wirklich steht sie auch in keiner Beziehung zu dem zoroastrischen System. Sie ist nämlich die Göttin der empfangenden und gebärenden Naturkraft, diese aber ist der iranischen Anschauung, welche Alles unter die Kategorien Licht und Finsterniss stellt, ein ganz fremder Begriff, wie sich denn in der That diese Göttin weder dem einen noch dem andern der beiden Reiche mit Entschiedenheit zutheilen liesse, da sie nach ihrer heilsamen lebenspendenden Seite dem Reich des Lichts, nach der finsternen und feindlichen aber, welche diese Gottheit in allen Kulturen an sich hat ³⁾, dem Reich des Dunkels angehören würde. Noch deutlicher aber tritt das Uniranische an ihr in ihrem Kult hervor, welcher in einem grossartigen Tempel- und Bilderdienst, Hierodulen und Prostitution nebst ausgelassenen Festen besteht.

Die Alten sagen uns nun aber nicht bloss, dass dieser Kult ein fremder ist, sondern auch ganz bestimmt, dass er eigentlich bei den semitischen Völkern zu Hause ist, und wenn wir dem Berosus ⁴⁾ glauben dürfen, so ist nicht bloss die Gottheit sondern auch ihr Name babylonisch. Schon Herodot kennt diesen Kult bei den Persern; bei der Aufzählung ihrer Götter sagt er: „Diesen allein opfern sie von Anfang an, der Urania dagegen zu opfern haben sie

1) s. oben S. 46. — 2) Eine Bestätigung hiervon muss man darin finden, dass sie den Kult dieser Göttin in Egbatana (s. unten) nicht vernahm, sondern dass ihr eine eigene Priesterin beistellt wurde, was ebenfalls ganz abnorm ist. — 3) s. Duncker II. S. 497. 498. 511. — 4) Berosi fragm. 2 bei Müller.

erst nachher von den Assyriern und Arabern gelernt; die Assyrer aber nennen die Aphrodite Mylitta, die Araber Allitta, die Perser Mitra¹⁾. Diese, abgesehen von den letzten Worten, richtige Notiz lässt uns zugleich schliessen, dass dieser Kult wohl nicht lange vor Herodot in Persien eindrang, da die Erinnerung an diesen Vorgang damals noch frisch war und nicht lange nachher erst der förmliche Kult derselben eingeführt wurde. Clemens von Alexandrien führt nämlich eine Nachricht des Berossus an²⁾, dass die Perser erst lange Zeiträume nachher (nach der Verehrung ihrer eigentlichen Götter) Bilder mit Menschengestalt zu verehren angefangen hätten, indem Artaxerxes II. Mnemon diess eingeführt habe, welcher zuerst das Bild der Aphrodite Anaitis³⁾ in Babylon, Susa und Egbatana aufgestellt, und die Perser und Baktrer, auch Damaskens und Sardes in der Verehrung derselben unterwiesen habe. Diess geschah also am Anfang des vierten Jahrhunderts. Die Autorisirung und Aufnahme dieses Kults in die Staatsreligion geschah demnach erst, nachdem derselbe schon im westlichen Iran festen Boden gewonnen hatte. Die Meder machten hierin in Folge ihrer Lage ohne Zweifel den Vorgang, und zwar scheint es nicht ungerechtfertigt, aus der hohen und alten Verehrung der Anaitis in Armenien und Kappadokien⁴⁾ zu schliessen, dass dieser Kult hauptsächlich durch Vermittlung der Armenier, die ja auch dem iranischen Stamm angehörten, in Atropatene eingedrungen sei, namentlich da Strabo gerade an der nordwestlichen Gränze, in Demetrias bei Arbela und Adilscene, Heiligthümer derselben erwähnt; zudem ist von einem Heiligthum derselben bei den Persern nicht die Rede, wohl aber in Egbatana und bei dem medischen Stamm der Kossäer⁵⁾. Noch im vierten Jahrhundert nach Christo unter den Sasaniden wird ein Heiligthum derselben erwähnt⁶⁾, wogegen dieser Kult nach Agathias zu dessen Zeit nicht mehr bestanden zu haben scheint⁷⁾.

Der Inhalt dieses Kults ist, wie schon bemerkt, die empfangende und gebärende Naturkraft. Anaitis wird meist Aphrodite, zuweilen aber auch Artemis genannt, worunter in beiden Fällen nicht die griechische, sondern die kleinasiatische zu verstehen ist. Es ist immer dieselbe Göttergestalt, welche sich unter verschiedenen Namen, Astarte, Aschera, Ma, in ganz Vorderasien wiederholt. Diess sagt Diodor sehr deutlich, wenn er die Artemis, welche in Ephesus, Kreta und Pontus verehrt wird, mit der sogenannten „persischen Artemis“ zusammennimmt und berichtet, diese Göttin werde auch ganz besonders bei den Persern verehrt, welche ihr auch die sonst üblichen Mysterien bis auf seine Zeit, also bis Augustus, weihten⁸⁾.

1) Herod. I, 181. — 2) Clemens Alex., Protrept. p. 43 ed. Sylburg. — 3) statt *Ti* - *ti* - schreibt Müller *frgm.* 16 *A. et id.*. — 4) Strabo XI p. 779; XV p. 1066; XI p. 805. — 5) Strabo XVI p. 1072 p. 1080. — 6) Act. Martyr. p. 95 de Iuliano Naxosida. — 7) Agath. II, 24. — 8) Bihl. Hist. V, 77.

Was unter diesen Mytherien zu verstehen ist, sehen wir aus Strabo. In Armenien, sagt dieser, habe sie mehrere Tempel, in welcher Sklaven und Sklavinnen den Dienst versehen, und die Jungfrauen der Vornehmsten des Volks müssen ihr lange Zeit durch Prostitution dienen, ehe sie sich verheirathen ¹⁾. In Kappadokien habe sie mit Omanos und Anadatos eine besondere Stadt Zela, welche meist aus Hierodulen bestehe. Ihr zu Ehren sei auch das Fest der Sakäen eingesetzt worden, und wo ein Heiligthum dieser Göttin sei, da werde auch das hässliche Sakäenfest gefeiert, einen Tag und eine Nacht lang, wobei sie skythisch gekleidet seien, mit einander trinken und einander und die mittrinkenden Weiber necken ²⁾. Nach Plutarch dagegen hatte die Artemis in Egbatana, welche sie Anaitis nennen, kurz nach 400 eine eigene Priesterin, welche ein reines Leben führen musste ³⁾, und weder in dieser Stelle, noch sonst irgendwo ist davon die Rede, dass in Iran selbst dieser pomphafte und ausschweifende Kult der Semiten geübt worden sei, wenigstens nicht in der Zeit des alten Perserreichs; auch jene einzige Stelle bei Diodor von den Mytherien lautet zu unbestimmt, um diess anzunehmen. Wenn die Perser und Meder auch den Glauben an die Gottheit angenommen hatten, so bildeten dagegen die reinen Gottesbegriffe und der sittliche Ernst des iranischen Volkes ein festes Bollwerk gegen den ausschweifenden Kult dieser Göttin. Plutarch berichtet ferner, jenseits des Euphrat sei sie eine hochverehrte Göttin und es würden ihr heilige Kühe gehalten, denen das Zeichen einer Fackel aufgebrannt sei ⁴⁾, was darauf hinweist, dass sie auch mit dem Mond in Verbindung gebracht wurde. Auch diess ist ein Zug, welcher der semitischen Göttin eigen ist und nicht in der altiranischen Verehrung des Monds in Beziehung gesetzt werden darf.

Die äussere Ursache, welche diesem Kult in Iran Eingang verschaffte, ist der enge Verkehr der Meder und Perser mit den benachbarten Semiten, dessen Einfluss auch sonst wohl bemerkbar ist ⁵⁾. Dem inneren Grund aber, warum die Iranier solchen fremden Einflüssen keinen nationalen Widerstand entgegensetzten, findet man, wenn man sich erinnert, dass gerade die Meder, deren Blüthezeit während des Perserreichs vorbei war, sich für jenen Kult am Empfänglichsten gezeigt haben. Auch darf man nicht übersehen, dass die Idee der Verehrung der zeugenden Naturkraft, wenn auch dem zoroastrischen System ursprünglich fremd, doch mittelbar in der iranischen Ansicht von der wohlthätigen Kraft der fruchtbringenden Erde, des Wassers und Regens, sowie der Sonnenwärme leicht Anknüpfungspunkte findet.

5. Die sechs grossen Genien (Amshaspands).

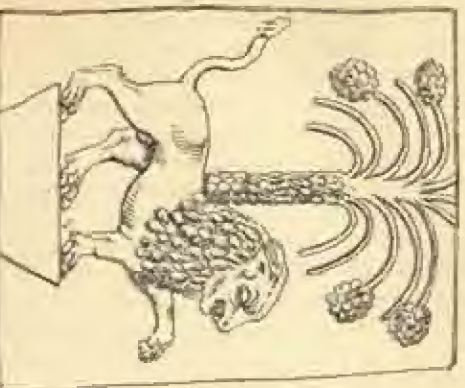
Wir kehren nunmehr zu den Gottheiten des acht iranischen Glaubens zurück. Ausser Mithra und Omanos war der Götterhim-

1) Strabo XI p. 706. — 2) Strabo XI p. 779. — 3) Plin. Artae 27 ed. Suetonii. — 4) Plut. Lucullus 24. — 5) v. Spiegel Avesta I Ekurs 1.

mel des Ormuzd noch von einer grossen Zahl hochverehrter Lichtgeister bevölkert, welche ebenso wie jene von Ormuzd geschaffen waren. Plutarch berichtet in seiner Darstellung aus Theopomp: „Homazares, der aus dem reinsten Licht, und Arimanios, der aus der Finsterniss geboren ist, bekämpfen einander. Und jener schuf (offenbar als die ersten seiner Geschöpfe) sechs Götter, als den ersten den des Wohlwollens, als den zweiten den der Wahrheit, als den dritten den der gesetzlichen Ordnung; von den übrigen einen der Weisheit, einen des Reichthums und einen, welcher das Vergnügen schafft, welches die sittlichen Handlungen begleitet“ ¹⁾. Es sind das lauter dem Gebiet des Sittlichen entnommene Begriffe, sittliche Mächte, welche weder ihrem Ursprung noch ihrer Bedeutung nach mit der Verehrung der Natur zusammenhängen. Eine Ausnahme hiervon scheint der fünfte, der Genius des Reichthums zu machen. Wenn man sich aber die iranische Anschauung von den Gütern dieses Lebens vergegenwärtigt, so erklärt sich leicht, wie er unter diesen sittlichen Geistern seine Stelle findet. Hiernach hat nämlich der Besitz, namentlich in seiner ursprünglichen und einfachsten Gestalt der Besitz an Vieh und Ackerland, nicht etwa bloss als Zeichen des Wohlwollens der Götter und als Belohnung für Rechtschaffenheit und Frömmigkeit, religiöse und sittliche Bedeutung, sondern schon der Besitz an sich; Vieh, Heerden, Land, Gärten u. s. w. gehört Alles zur guten Schöpfung des höchsten Gottes und eines der ersten Mittel, sich das Wohlgefallen der Götter zu erwerben, also eine sittlich-religiöse Handlung, war die Erhaltung und Vermehrung dieses Besitzes (s. unten). Dieser Genius des Reichthums ist somit der ächt religiöse Ausdruck des dankbaren und frommen Gefühls, mit welchem der Iranier alles Gute als ein Geschenk Gottes hinnahm. — Eine merkwürdige, aber sehr tiefsinnige Vorstellung ist die, welche im letzten dieser Genien liegt. Das reine ungetrübte Gefühl der Lust, welches der Mensch unmittelbar bei und nach der Vollbringung sittlicher Handlungen empfindet, erschien dem Iranier als etwas so Ausserordentliches und Heiliges, dass er es von einem bei Ormuzd im Himmel thronenden Genies hervorgebracht glaubte; ein Beweis, wie rein und stark diese schlechthinige Freude am Guten sein inneres ergriffen hat. So dachte sich der Iranier die höchsten Tugenden, die er kannte, die edelsten Gefühle, welche seine Brust bewegten, und die höchsten Güter dieses Lebens als reine Geister, welche in ewiger Herrlichkeit ihren Schöpfer und Herrn Ormuzd umgeben und welche — diess folgt aus dem Wesen und der Entstehungsart jeder solcher Personifikation — all dieses Gute den Menschen mittheilen.

1) Plut. de Isid. 47 καὶ ὁ μὲν ἐξ Θεοῦ ἰσχύει, τὸν μὲν πρῶτον ἀρετῆς, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας· τοὺς δὲ λοιπὸν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔδεσιν ἡμιομογόν.

Tab. 4.



一 二 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二 十三 十四 十五 十六 十七 十八 十九 二十 二十一 二十二 二十三 二十四 二十五 二十六 二十七 二十八 二十九 三十 三十一 三十二 三十三 三十四 三十五 三十六 三十七 三十八 三十九 四十 四十一 四十二 四十三 四十四 四十五 四十六 四十七 四十八 四十九 五十 五十一 五十二 五十三 五十四 五十五 五十六 五十七 五十八 五十九 六十 六十一 六十二 六十三 六十四 六十五 六十六 六十七 六十八 六十九 七十 七十一 七十二 七十三 七十四 七十五 七十六 七十七 七十八 七十九 八十 八十一 八十二 八十三 八十四 八十五 八十六 八十七 八十八 八十九 九十 九十一 九十二 九十三 九十四 九十五 九十六 九十七 九十八 九十九 一百

Es liegt nun die Frage nahe, in welchem Verhältniss diese sechs Genien zu Ormuzd stehen, da wir so ziemlich alle jene Eigenschaften auch bei ihm gefunden haben. jedenfalls aber seinem Begriff nach alle in ihm enthalten sind? Dass die Begriffe dieser Götterwesen nicht aus dem Naturleben, sondern aus dem sittlichen Leben und dessen Betrachtung entsprungen sind, ist schon bemerkt. So sehr wir nun aber die Höhe und Kraft der sittlichen Anschauung, welche diese Genien hervorbrachte, bewundern mussten, so darf man nun doch auch die Kehrseite davon nicht übersehen, welche bei jeder derartigen Bildung von Götterwesen sich einstellen wird. Es sind nämlich blosse Personifikationen, blosse Begriffe, welchen alle Naturbasis fehlt. Die Naturbasis aber ist es allein, welche einem geistigen Wesen die gegen andere Wesen gleicher Art abgeschlossene und sich abschliessende Bestimmtheit und Sprödigkeit giebt, und es so zu einer concreten Persönlichkeit erhebt. Dies ist bei den eigentlich polytheistischen Religionen der Fall. Unsere sechs Genien sind marklose Personifikationen, Gestalten ohne Fleisch und Blut, blosse Abstraktionen. Dieser Charakter bestimmt nun auch ihr Verhältniss zu Ormuzd. Er ist ihnen gegenüber die alle Realität, also auch die, welche ihnen zukommt, in sich schliessende Wesenheit, die erfüllte Persönlichkeit, sie sind im Verhältniss zu ihm haltlose Schatten, welche widerstandslos in ihm aufgehen, mit ihm zusammenfallen, da er nicht bloss Allen ist, was sie sind, sondern das Absolute, welches übermächtig über sie übergrift, sie in sich verschlingt. Warum halten sich nun aber doch diese Genien neben Ormuzd, oder, um mythologisch zu sprechen: warum hat sie Ormuzd erschaffen? Der Feunier würde hierauf antworten: als gute Geister, welche ihn im Kampf gegen Ahriman unterstützen sollten (s. Plutarch). Diese Bestimmung erhielten sie, als sie einmal da waren, ihre Entstehung aber hat einen tieferen, psychologischen Grund. Ormuzd ist seinem Wesen nach die absolute Persönlichkeit, die iranische Religion somit zum Monotheismus angelegt¹⁾. Aber der höchsten Aufgabe, das Mannfaltige in dem Einen, das Endliche und Einzelne in dem Unendlichen und Allgemeinen, dieses aber als Gott zu begreifen, war auch der iranische Volksgeist nicht gewachsen; er war nicht im Stand, den Begriff der absoluten Persönlichkeit, der ihm aufgegangen war, festzuhalten, er zerfiel ihm in eine Vielheit von Gestalten, in welche sich das höchste Wesen ausgiesst und welche somit nichts sind als die Entfaltungen und Offenbarungen seines Wesens²⁾. Dem Inder war es

1) Dies liegt auch in der bei Xenophon so häufigen Ausdrucksweise, welche die Anrufung bei Opfer und Gebet zuerst an *Zēos Agathos*, dann an die *sei ol álloz*, *Zeoi* ergehen lässt (Cyp. I, 6, 1; III, 5, 21. *oi parqēq zoi ol rei álloz*, *Zeoi* etc. Ganz ebenso in den Achämenideninschriften. —

2) Es möge hier eine Stelle aus Hegels Phänomenol. S. 642 der letzten Ausgabe genügen, welche überhaupt von den Gestalten des Lichtreligion spricht: „Die Bestimmungen des Ales enthaltenen und erfüllenden Licht-

möglich, in der Einen Substanz, dem Brahma, Alles untergehen zu lassen, aber nicht so der gestaltereichen, erfüllten Einbildungskraft des Iraniers, dessen Vorstellungen und Anschauungen sich nur auf Einen Mittelpunkt bezogen: das Leben mit seinem ganzen Reichthum der natürlichen und der Geisterwelt.

6. Die übrigen Genien des Lichtreichs (Ozed):

Ausser jenen sechs Genien kennt aber die iranische Religion noch eine grosse Menge von Geisterwesen, welche zum Theil ganz ähnlicher, zum Theil aber verschiedener Art sind, als jene. Die, welche ihnen ohne Zweifel an Wesen und Rang am Nächsten stehen, sind die 24 Götter bei Plutarch, welche Ormuz nach jenen sechs ebenfalls zum Kampf gegen Abriman schuf, über deren Wesen aber sonst Nichts weiter ausgesagt ist. Dass sie aber unter jenen steh'n, geht daraus hervor, dass zwischen jene und diese die Schöpfung des Sternenhimmels fällt. Der Glaube an diese Wesen ist sich wohl in dem ganzen Zeitraum der Zoroastrischen Religion gleich geblieben, wenn auch die einzelnen Gestalten wechselten, so dass wir die Nachrichten aus verschiedenen Zeiten werden zusammenstellen dürfen. Die von Plutarch ihnen zugewiesene Stellung als geschaffener Wesen, welche zwischen dem höchsten Gott und der übrigen Schöpfung in der Mitte stehen, bestätigt er selbst in einer andern Stelle ¹⁾; dieselbe geht aber auch daraus hervor, dass sie von den christlichen Schriftstellern als Engel, von den heidnischen als Gottheiten oder Heroen bezeichnet werden, welche beide Ausdrücke aber wechselweise für einander gebraucht werden. Die Anwendung des Begriffs der Engel auf sie ²⁾ lässt aber auch ihr Wesen erkennen: es sind gute Geister, Geister des Lichtreichs. Ihre Bestimmung ist nach Cyprian den Thron des höchsten Gottes zu umgeben ³⁾ (was zugleich auch für die 6 grossen Genien gilt), „die Diener und Boten Gottes zu sein und seiner Verehrung beizustehen, so dass sie schon bei dem Wink und Blick ihres Herrn erschreckt erzittern“ ⁴⁾. Nach der Seite ihres Verhältnisses zur Menschenwelt machen sie die Vermittler zwischen den Göttern und Menschen. Dies berichtet uns Plutarch in der angeführten ¹⁾ Stelle: „Wir scheuen dieleudigen mehr und grössere Schwierigkeiten zu lösen, welche das Geschlecht der Dämonen erfinden haben als in der Mitte stehend zwischen den Göttern und Menschen und auf irgend eine Weise die Gemeinschaft mit ihnen vermittelnd und verknüpfend;

wenem sind wir Attributz, die nicht zur Selbständigkeit gebohren, sondern nur Namen des vielusigen Kien Idellen. Dieses ist mit den menschlichen Kräften des Daseins und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstigen Schmucke angetheilt: sie sind nur eigenen Willens, enthaltende Folgen seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stammen seines Preises.“

1) Plutarch de seruentium defectu p. 415 A. ed. Wyttienbach. — 2) Clement Alex. Stromat. III p. 446 C. — 3) Cyprian. de habit. vauit. — 4) Minutius Felix, Octavius cap. 26.

sei es nun dass diess die Lehre der zoroastrischen Magier ist¹⁾ u. s. w. Ihre Hauptaufgabe besteht aber darin, dass sie den einzelnen Ländern der Erde als Beschützer und Leiter vorstehen, nicht bloss den iranischen, sondern die Iranier dachten sich wohl für jedes Land besondere Schutzgenien, da der ältere Kyrus z. B. auf einem Fehzug nach Assyrien nach Ueberschreitung der Gränzen „die Heroen, welche Assyrien inne haben“ sich durch Opfer geneigt zu machen suchte²⁾; ebenso hat Herodot unter den Heroen, welchen die Magier des Xerxes bei Hium Libationen darbringen eine Zweifel die Heroen Hiums verstanden³⁾. Ob er freilich dieses Opfer richtig ausgelegt hat, lässt sich jetzt nicht mehr entscheiden. In ganz besonderer Weise stehen aber natürlich die Landschaften der Ormuzdgläubigen unter dem fürsorgenden Schutz der Genien: Kyrus der Ältere rief bei dem Antritt eines Feldzuges die Heroen des medischen Landes an „die es bewohnen und für es Sorge tragen“⁴⁾, ebenso „die Heroen, welche das persische Land inne haben“⁵⁾. Dieses nahe Verhältnisse wird von Herodot mit dem den Griechen sehr geläufigen Ausdruck, welchem die Vorstellung von einer Verlobung der Welt zu Grunde liegt, bezeichnet: „die Götter, welchen das persische Land zugefallen ist“⁶⁾. Der Iranier dachte sie sich wohl eher als von Ormuzd für die einzelnen Gebiete bestellte Schutzwächter. Sie werden in der Regel um Beistand bei Unternehmungen angerufen; so bittet Darius bei Curtius⁷⁾ die *praesides Persarum imperii* um Bestrafung seiner Feinde. Die Götter aber, welche das persische Reich beschützen, wachen natürlich mit besonderer Fürsorge über dem heiligen Oberhaupt desselben, dem König. Diesen Sinn haben wohl hauptsächlich die „königlichen Götter“, bei welchen Darius den Milesier Histäus schwören lässt⁸⁾ und welche Kambyzes anruft, wie er auf seinem Sterbebett den Persern und namentlich unter diesen den Achämeniden ans Herz legt, die Herrschaft nicht an die Meder kommen zu lassen⁹⁾. Das Letztere lässt vermuthen, dass diese *θρόνι βαλκίον*, welche die Griechen von den *παρρηγοί* ausdrücklich unterscheiden¹⁰⁾, die das Stammland des Königs beschützenden Genien waren. Eine den grossen sechs Genien ähnliche Personifikation einer tugendhaften Eigenschaft ist wohl auch noch hierher zu rechnen. Ammian berichtet aus dem Sassanidenreich, bei den Persern wisse im Feld Niemand etwas von den Kriegsplänen, als die persischen Grossen, welche aber verschwiegen und treu seien, und bei welchen die Verschwiegenheit als göttliches Wesen verehrt werde¹¹⁾. Endlich erscheinen auch die Tage der Persern als heilig, hatten also wohl auch ihre besonderen Genien, was aus der Be-

1) Cypri. III, 3, 22. — 2) Herod. VII, 43. — 3) Cypri. III, 3, 22. — 4) Cypri. II, 1, 1. — 5) Herod. VII, 53 *θρόνι*, αἱ *Περσίδες γὰρ λαλοῦνται*. — 6) Curtius IV, 48. — 7) Herod. V, 106. — 8) Herod. III, 66. — 9) Plat. de Fort. Alex. I, 2 u. Spiegel *Avesta* II S. 214. — 10) Ammian. XXI, 13.

schreibung des feierlichen Anfangs des Perserheeres bei Curtius hervorgeht ¹⁾. Zuerst, sagt er, komme das heilige Feuer auf den Altären, dann die Magier, hierauf 365 Jünglinge in purpurnen Gewändern, der Zahl der Tage im Jahr entsprechend. Darauf der heilige Wagen des Jupiter, der Sonne u. s. w. Aus der Stellung dieser 365 die Tage vorstellenden Jünglinge zwischen lauter Gegenständen und Personen von religiöser Bedeutung, darf jener Schluss gewiss mit Recht gezogen werden.

Waren unter jenen Genien, welche die Griechen am passendsten mit ihren Heroen zu vergleichen glaubten, wirklich göttliche Wesen zu verstehen, so haben wir nun auch einen Kult von Heroen im eigentlich griechischen Sinn, indem die Perser die abgeschiedenen Seelen von solchen Männern, die sich grosse Verdienste um das Volk und Reich erworben hatten, als heilig verehrten. So erzählt Arrian bei der Beschreibung des Grabmals des Kyros, eine Anzahl Magier habe bei dem Thurn, worin Kyros lag, Wache halten müssen, und sie hätten vom König täglich ein Schaf, ein bestimmtes Maass Getreide und Wein und jeden Monat ein Pferd bekommen zum Opfer für Kyros ²⁾. Darbringung von Rossen aber war ein Zeichen der höchsten Verehrung, welche sonst dem Ormuzd und der Sonne zu Theil wurde. Wie der Gründer des Perserreichs, so wurde der Ahnherr der Dynastie, Achämenes, ebenfalls als Heros angesehen ³⁾. In besonderer Weise aber musste natürlich in der Ormuzdreligion dem Stifter derselben göttliche Verehrung zu Theil werden, was uns zwar erst die Clementinischen Homilien bezeugen ⁴⁾ aber so gut wie bei Kyros auch wohl für die Zeit des alten Perserreichs angenommen werden darf. Sollte nun auch nicht daran zu erinnern sein, dass die Scythen bei dem Leichenmahl dem Verstorbenen von Allem vorsetzten, was auch sie essen ⁵⁾, und dass bei den Issedonen der Sohn dem verstorbenen Vater jährlich grosse Opfer darbringt ⁶⁾, so dürfen wir doch wohl annehmen, dass der Ahnenkult ein altiranischer Brauch gewesen, dass er auch bei den Persern und übrigen Iraniern nicht bloss auf die eigentlichen Heroen beschränkt, sondern auf alle Verstorbenen ausgedehnt gewesen sei. Unterstützt wird diese Annahme durch den iranischen Glauben an ein Fortleben nach dem Tode.

Der Ahnenkult nahm nun aber eine eigenthümliche Wendung damit, dass nicht bloss die Seele der Verstorbenen, sondern auch der Genius der Lebenden für heilig galt und göttlicher Ehren gewürdigt wurde. Man hat sich diess wohl so zu denken: wenn sich beim Tod des Menschen die Seele vom Körper scheidet, so streift damit der reine Geist alles Materielle, worin er bisher gekleidet war, ab, und lebt nun als geistiges und reines Wesen fort, und zwar, wie wir später sehen werden, im Reich der Seligen. Dieses rein geistige Wesen entsteht nun aber nicht erst durch die Schei-

1) Curtius III, 7. — 2) Arrian IV, 29, 7. — 3) Stead, *Dynaste* f. 13. — 4) s. oben S. 34. — 5) Herod. IV, 75. — 6) Herod. IV, 26.

dung von Leib und Seele, sondern der Mensch besitzt es schon in diesem Leben, nur dass er, so lang er von einer irdischen Hülle umgeben ist, nicht mit ihm vereinigt ist; es existirt also noch ausser ihm, und wo könnte diess anders sein, als am Ort der reinen Geister, im Himmel? So hat der Mensch sein eigenes vollkommenes Urbild, sein eigenes höheres und besseres Selbst im Himmel, welches ihn als schützender Genius leitet. Den Griechen war dieser Glaube, obgleich sie ihn schwerlich verstanden haben, keineswegs unbekannt, er trat aber, wie es scheint, nur beim Genius des Königs, welcher nach den persischen Anschauungen wohl ebenso hoch über den Genien der übrigen Menschen stand, als der König über seinen Unterthanen, deutlich hervor, indem diesem Opfer dargebracht wurden. Theopomp erzählt¹⁾, der Argiver Nikostratus schmeichelte dem Perserkönig so sehr, dass er an jedem Tag bei der Mahlzeit einen Tisch besonders aufstellte mit der Bestimmung: für den Genius des Königs, und ihn mit Brot und andern Speisen anfüllte, da er hörte, dass diess auch diejenigen Perser thun, welche sich an der Pforte aufhalten d. h. die höchsten Beamten. Ferner berichtet Plutarch, wie sich bei einem persischen Gastmahl Einer gegen den König in dessen Abwesenheit viel herausnahm, habe der Gastgeber zur Ordnung aufgefordert mit den Worten: „Lasset uns jetzt essen und trinken, indem wir den Genius des Königs anbeten“²⁾. Auch wissen wir, dass in Pasargada, der heiligen Stadt der Perser, den persischen Königen ein Opfer dargebracht wurde, indem man Brot und Fleisch für sie aufstellte³⁾. Von der Wirksamkeit dieser Genien, sowohl der Verstorbenen als der Lebenden, erfahren wir nichts, aber darin, dass ihnen geopfert wurde, liegt deutlich, dass man sie sich günstig zu machen suchte, dass sie somit eine praktische Bedeutung haben und als gute Geister auch Gutes unter den Menschen wirken.

A n h a n g.

An die persönlichen Gottheiten des zoroastrischen Systems schliessen sich vielleicht am Passendsten diejenigen Götter an, welche die Griechen mit ihren Götternamen bezeichnen, ohne aber über ihr Wesen etwas anzugeben, so dass es ungerechtfertigt wäre, aus solchen vereinzelt Bezeichnungen zu schliessen, dass die genannten Gottheiten eine Stelle und einen Kult im zoroastrischen System in dem hervorragenden Sinn gehabt haben, wie Mithra oder Omanos. Da auf der einen Seite die Iranier eigentlich die ganze Welt, das ganze Geister- und Naturreich mit Ausnahme des Schädlichen anbeten, auf der andern Seite die Griechen bei allen fremden Völkern ihre Götter wiederzufinden glauben und sich sogar besonders darauf legen, so ist es kein Wunder, dass so ziemlich der

1) Theopomp. fragm. 135 bei Müller τοῦ βασιλέως τοῦ θεοῦ.

2) Plut. Artox. 15. — 3) Applan. Mithr. 66 bei Arrian. IV, 23 ed. Krüger.

ganze griechische Götterhimmel nach Persien wandern musste. So berichtet Strabo¹⁾, die kriegerischen Kurmanier verehrten den Ares ganz besonders, womit er diesen Kult eben als einen Lokalkult dieses kriegerischen Stammes bezeichnet. In den Akten der persischen Märtyrer finden wir von Assmann eine Stelle aus dem Menologium des Basilus angeführt, wonach ein Bischof gezwungen werden soll, der Sonne und dem Mars zu opfern²⁾. Aus der Zeit des alten Perserreichs aber findet sich sonst keine Nachricht über einen Mars. Weiter begegnet uns eine Hera, wofür uns Plutarch eine merkwürdige Nachricht aufbehalten hat: als Atossa, die Gemahlin des Artaxerxes, den Aussatz bekam, betete ihr Gemahl allein von den Göttern zur Hera, indem er mit den Händen die Erde berührte, und schickte zu ihrem Heiligtum eine ungeheure Menge Geschenke³⁾. Man kann diess auf verschiedene Weise deuten; die Perser könnten eine Gottheit gehabt haben, welche dem weiblichen Geschlecht vorstand; sieht man dagegen auf die natürliche Bedeutung der Hera, wornach sie die Göttin der zeugenden Naturkraft ist, so kam Plutarch entweder die Anaitis damit gemeint haben, welche ja gerade in Egbatana einen Tempel hatte, oder die Erde, welche wegen ihrer lebenspendenden Kraft von den Persern verehrt wurde und deshalb auch am Verleibung der Gesundheit geboten worden konnte; hierfür würde die Gebärde des Artaxerxes sprechen. Endlich ist man versucht, das Heiligtum des Asklepios in Egbatana⁴⁾ hierher zu ziehen, welcher vielleicht die gleiche Person mit jenem ist. Xenophon führt den bathruerischen Anruf eines Persers „bei der Hera“ an⁵⁾. In den kosmogonischen Dichtungen bei Dio Chrysostomus spielt sie auch eine Rolle, aber sie steht hier deutlich nur für das fruchtbare Element der Luft, in welche sich Zeus herab-
 lässt, um mit ihr die Welt zu erzeugen. Ferner hören wir von dem Tempel einer kriegerischen Göttin in Pasargada, welche man, wie Plutarch meint, für Athene halten könnte. In diesem empfingen die persischen Könige durch die Priester die königliche Weihe⁶⁾. Auch berichtet Strabo von einem Athenekult bei den Kossäern, womit er bei diesem kriegerischen Stamm wohl ebenfalls eine Gottheit des Kriegs meint⁷⁾, welche nicht nothwendig weiblich gewesen sein muss. Auch einen Hermes finden wir, doch nur auf einer Insel Kurmannens, welche dem Hermes und der Aphrodite heilig sei⁸⁾. Da diese so viel als Anaitis ist, könnte man an das Götterpaar Anaitis und Omanos denken, indem dieser seinem Ursprung aus einem Opfergegenstand gemäß wohl als Vermittler zwischen Götter und Menschen vorgestellt werden kann. Wahrscheinlicher aber ist damit ein Genius des Handels und Verkehrs, oder auch der unerschöpflichen Fruchtbareit gemeint. Nach Plinius gab es

1) Strabo XV p. 1657. — 2) Act. 8. 169. — 3) Artax. 23. — 4) Arrian. VII. 14. 5. — 5) Cyrop. VIII. 4. 12. — 6) Phil. Artox. 3. — 7) Strabo XVI p. 1680. — 8) Arrian. Indica. 37.

ferner in Medien einen nach Saturnus benannten See; diese Nachricht hat Plinius aus Apion, welcher also dafür Kronos hatte; also ein Gott der Fruchtbarkeit ¹⁾. Endlich mögen hier noch zwei persische Götternamen ihre Stelle finden, von welchen wir aber auch bloss die Namen wissen, einmal den Amadatus des Strabo, der schon angeführt ist ²⁾, dann eine Göttin Baris, welche nach demselben Schriftsteller einen Tempel in Medien gehabt haben soll ³⁾. Von dieser wissen wir nicht einmal den Namen sicher, da die Lesarten schwanken.

β. Die Naturgottheiten.

Dass neben der Verehrung der geistigen und persönlichen Gottheiten die dem altiranischen Glauben angehörige Verehrung der Naturkräfte und Naturgegenstände in der zoroastrischen Religion fortanerte, haben wir schon gesehen, ebenso, dass sich diese beiden Elemente des religiösen Bewusstseins bei dem Iranier nicht ausschlossen, da der Ormuzdglaube ganz auf Grundlage der alten Anschauungen von den heilsamen und schädlichen Wirkungen der Naturkräfte und von dem höchsten Gegensatz des Lichts und der Finsterniss aufgebaut wurde. Die natürlichen Gottheiten erhielten aber im Ormuzdglauben eine andere Stellung; vorher zerfiel dem Iranier die Natur und mit ihr auch das Göttliche in eine Vielheit von selbständigen Wesen neben einander, nun wurden diese zu Schöpfungen des höchsten Gottes, des Schöpfers und Beherrschers der Natur, wie des Geisterreichs. Hiedurch aber verloren diese Naturgegenstände Nichts an ihrer Heiligkeit und göttlichen Bedeutung, sie wurden nach wie vor verehrt, nur jetzt als die gute und heilige Schöpfung des Ormuzd. Der beste Beweis, wie gut sich diese beiden Formen der religiösen Anschauung im Bewusstsein des Iraniers vertrugen, ist der, dass keine der beiden durch die religiöse Entwicklung ausgeschlossen wurde, indem wir noch im Sasanidenreich die beiden Elemente in demselben Verhältniss neben einander finden. Diess geht namentlich aus der schon angeführten Stelle der Akten der persischen Märtyrer hervor, wo die Naturgegenstände die Söhne Gottes genannt werden.

1. Die Sonne.

Unter den Naturgegenständen genoss die Sonne als derjenige, an welchem sich die segnenden und erfreuenden Wirkungen des Lichts am Sichtbarsten und Fühlbarsten kund geben, die meiste Verehrung. Der Sonnenwagen ⁴⁾, oder nach Curtius das Sonnenpferd ⁵⁾, kam in dem Festzug der Perser gleich nach dem des Ormuzd; ihr wurde zunächst nach Ormuzd geopfert und ebenso sie

1) Apion fragm. 12 bei Müller bei Plin. Hist. Nat. XXX, 2, 18. — 2) s. oben S. 60. — 3) Strabo XI p. 805. — 4) Curt. VIII, 3, 9. — 5) Curtius III, 7.

gleich nach ihm anrufen; wobei Xenophon neben Zeus nur den Helios noch ausdrücklich nennt, dann aber hinzusetzt „und die andern Göttern“¹⁾. Für die Verehrung der Sonne findet man bei den alten Schriftstellern von Herodot²⁾ bis in die Sasanidenzeit zahlreiche Belege. Wenn wir aber auch schon zur Zeit des alten Perserreichs sehr hohe Vorstellungen von den Wirkungen und Eigenschaften des Sonnengottes finden³⁾, so scheint doch in der spätern Zeit des Ormuzdgläubens der Sonnenkult eine noch hervorragendere Bedeutung gewonnen zu haben, so dass er die der andern Gottheiten ziemlich in Schatten stellte. Bei den Christenverfolgungen im 4ten und 5ten Jahrhundert wird in der Regel die Forderung an die Christen gerichtet, die Sonne anzubeten oder ihr zu opfern: diess ist das sicherste Kennzeichen des Ormuzdgläubigen⁴⁾. Dabei wird sie von den Persern in dieser Zeit als der „grosse Gott“ bezeichnet, „durch dessen Machtwirkung Alles besteht“⁵⁾, als die „Gottheit des ganzen Orients“⁶⁾, und in einem Edikt des Sasaniden-Königs vom Jahr 348 wird für die Sonne Anbetung, für Feuer und Wasser bloss Verehrung von den Bewohnern des persischen Reichs gefordert⁷⁾; wo sich der König als das Muster eines frommen Manns hinstellt, sagt er von sich, dass er der Sonne opfere und dem Feuer göttliche Verehrung erweise⁸⁾, womit ohne Zweifel ein Gradunterschied in der Verehrung ausgedrückt werden soll. Dieses starke Hervortreten des Sonnenkults, in welchem die Sonne häufig an die Stelle des höchsten Gottes tritt, ist ein Zeichen, dass die Sasanidenzeit den Standpunkt der ethischen und geistigen Begriffe vom Wesen des Göttlichen nicht mehr in jener Reinheit der frühern Zeit festzuhalten vermocht hat, ein Zeichen der Veräusserlichung der persischen Religion.

Dass die Sonne als besondere rein angesehen wurde, geht aus einer Bemerkung des Herodot hervor, welcher sagt, dass die Perser den Aussatz als eine Strafe für eine Vergehung gegen die Sonne ansehen; der Aussatz wird nämlich nach eben dieser Stelle für die grösste Unreinheit angesehen⁹⁾. Das Gleiche liegt auch in der Ceremonie des Unanopfers bei Plutarch¹⁰⁾. Sie war ferner von grosser Bedeutung für das Leben der Menschen, namentlich für das Gelingen von Unternehmungen: Xerxes beim Uebergang über den Hellespont wartet damit bis zum Aufgang der Sonne, opfert ihr dann und betet zu ihr¹¹⁾; ebenso Kyros bei seinem Festzug, und Curtius sagt diess ausdrücklich, dass die Perser nach altem Brauch erst nach Sonnenaufgang ausrücken¹²⁾. Ebenso gibt bei dem Gottesurtheil, durch welches Darius I. König wird, der Sonnenaufgang das

1) *Cyrop.* VIII, 3, 24; VIII, 7, 3. — 2) *Herod.* I, 131. — 3) s. die Belege oben S. 59. — 4) *Acta Martyr.* S. 22, 24, 25, 98, 76 u. s. w. ebenso *Saxomanns Hist. Ecclesiast.* II, 9, 10 ed. Valartius. — 5) *Act.* S. 33 u. 22. — 6) *Act.* S. 24. — 7) *Act.* S. 117. — 8) *Act.* S. 227. — 9) *Herod.* I, 158. — 10) s. oben S. 60. — 11) *Herod.* VII, 54. — 12) *Curtius* III, 7.

Zeichen ¹⁾. Auch wird bei der Sonne häufig geschworen ²⁾. Sie ist das Abzeichen der Herrschaft; auf dem Zelt des Königs glänzt ein in Krystall gefasstes Bild der Sonne ³⁾, und desshalb wird sie in der Sasanidenzeit für die Gottheit des Königs angesehen ⁴⁾.

2. Das Feuer.

Die höchste Verehrung nach dem grossen Licht am Himmel genoss das Licht auf Erden, das Feuer; denn es hat die gleiche Wirkung wie die Sonne, das befeuchtigende Dunkel der Nacht zu verscheuchen, und in dieser Eigenschaft ist es ein Ersatz für die Sonne. Es ist ausserdem nicht nur das reinste und geistigste unter den sinnlichen Gegenständen, wesshalb es für ein Bild der Gottheit galt ⁵⁾, sondern hat auch reinigende Kraft. Daher war es dem Iranier, der allen diesen Eigenschaften und Wirkungen einen unendlichen Werth beilegt, etwas an sich Erfreuliches, Heiliges und Göttliches. Den gleichen Eindruck wie auf den Menschen macht es aber nach dem iranischen Glauben auch auf die Götter: der Glanz des brennenden Feuers erfreut sie, zieht sie an und ruft sie herbei. Daher ist es ein Verdienst gegen die Götter, das heilige Feuer anzuzünden. Somit nimmt das Feuer eine doppelte Stellung in der persischen Religion ein: es ist erstens Gegenstand der Verehrung, zweitens Mittel und Vehikel der Ehrenbezeugung für andere Gottheiten im Kultus. Hierher gehört bloss die erste Seite. Die Verehrung des Feuers ist sich immer gleich geblieben; wenigstens stimmen die Angaben aus allen Zeiten zu einander. Schon Herodot berichtet, dass die Perser das Feuer für einen Gott halten, wie er sich griechisch ausdrückt ⁶⁾; ebenso Xenophon ⁷⁾, Diogenes Laertius ⁸⁾, und in den Clementinischen Homilien wird es sogar ein „himmlischer Gott“ genannt ⁹⁾. Die bei Xenophon so viel erwähnte Hestia, zu welcher Kyros noch vorher als zu Zeus betete, ist natürlich auch nichts Anderes, als das Feuer; sie heisst hier oft „die von den Vätern ererbte“ ¹⁰⁾. Als Gegenstand der Verehrung kommt es in den Akten der persischen Märtyrer sehr häufig vor ¹¹⁾, doch weniger als eigentlicher Gott, dem geopfert werden musste, denn als ein heiliges, verehrungswürdiges Wesen. Was Julius Firmicus ¹²⁾ in einer sehr dunkeln und überdiess corrupten Stelle von der doppelten Natur sagt, unter welcher sich die Perser das Feuer vorstellten, ist entschieden unpersisch, und wäre überdiess zu unsicher, um daraus einen Schluss zu ziehen.

Das Feuer ist seinem Wesen nach rein und reinigend; es ist desshalb eine Sünde, auf welche der Tod gesetzt ist, irgend etwas

1) Herod. III, 84; Clem. Pers. 15. — 2) Curtius IV, 55; Act. Martyr. 8. 192. — 3) Curtius III, 7. — 4) Act. Martyr. 8. 155 regis regum nomen. — 5) s. oben S. 45. — 6) Herod. III, 16. — 7) Cyrop. VII, 5, 22. — 8) Prooem. Segm. 6. — 9) Clement. Rom. homil. IX, 6 ed. Dressel. — 10) Cyrop. I, 6, 1; VII, 5, 37. — 11) Act. Martyr. 8. 90, 112. 117. 227. — 12) Jul. Firmicus de errore prof. rel. cap. 5 ed. Müller.

Ungewiss an dasselbe zu bringen, es mit dem Mund auszuphasen¹⁾, oder es gar mit Todten in Berührung zu bringen, einen Leichnam damit zu verbrennen²⁾. Wenn nun diese für alles Feuer überhaupt gilt, so versteht es sich doch von selbst, dass man nicht umhin konnte, das Feuer für den gewöhnlichen häuslichen Gebrauch zu verwenden. Theils aus diesem Grund, um ein ganz reines Feuer zu haben, theils aber auch, weil man die wohlthätige Wirkung des Feuers nicht unterbrochen wissen wollte, was natürlich bei dem gemeinen, dem Zufall ausgesetzten Feuer häufig geschah, wurde durch eine besondere Veranstaltung dafür gesorgt, dass ein ganz reines, nie ausgehendes Feuer brannte, und dieses war das sogenannte heilige³⁾, oder wie es Curtius⁴⁾ nennt, das heilige und ewige, oder unauflöschliche⁵⁾ Feuer. Dieses wurde theils auf beweglichen Altären herumgetragen, wovon wir bei Xenophon wohl die ältere Sitte finden, dass es bei dem Festanzug nach den Opferthieren und dem heiligen Wagen, aber vor dem König auf einem grossen Heerd hergetragen wurde⁶⁾, während es nach Curtius⁷⁾ am Ende des alten Perserreichs vor dem ganzen Festzuge kam, auf silbernen Altären; — theils aber hatte es einen bleibenden Sitz, wo es verehrt wurde in abgeschlossenen, heiligen Räumen, den Pythäen, wie sie Strabo nennt⁸⁾, welche noch Agathias als zu seiner Zeit bestehend erwähnt⁹⁾. Nach Herodot¹⁰⁾ und Xenophon¹¹⁾ wurde dem Feuer geopfert; dieses Opfer besteht nach Strabo darin, dass man zu dem Feuer trockene Holzstücke ohne Rinde legt und Oel darauf giesst, indem man es nicht anblase, sondern anfanke¹²⁾. Ebenso drückt sich auch Maximus von Tyrus aus; die Priester, sagt er, opfern dem Feuer, indem sie ihm die ihm zukommende Nahrung darbringen und dazu sprechen: „Iss, Gebieter Feuer“¹³⁾. Demnach ist wahrscheinlich, dass die Perser dem Feuer nicht die sonst üblichen Gegenstände des Opfers, Weizen, Wein, Vieh, Rosse, dargebracht haben werden, sondern statt dessen nur für eine reine, helle, möglichst grosse Flamme sorgten, wie aus den Worten Strabos zu ersehen ist. Dabei wurden die Priester die üblichen Gebete und Ausrufungen gesprochen haben. Dass dem Feuer auch ein Einfluss auf die Verhältnisse und Geschicke der Menschen zugeschrieben wurde, zeigt das Gebet des Darius, welches er neben Sonne und Mithra an das Feuer richtet um Verleihung von Muth und Tapferkeit an sein Heer¹⁴⁾. Der Schwur, welcher beim heiligen Feuer gethan wird, ist ein sehr gewichtiger¹⁵⁾.

1) Strabo XV p. 1065. — 2) Herod. III, 16; Oros. Pers. 57; Knoch. Dem. fragm. 68. — 3) Diodor. XVII, 114. — 4) Curtius III, 7; IV, 48. — 5) Strabo XV p. 1065 et. Ptolemaeus fragm. 31 bei Müller (um 450 nach Chr.). — 6) Cyrop. VIII, 3, 5. — 7) Strabo XV p. 1068; Pausanias V, 27, 3. — 8) Agath. II, 25. — 9) Herod. I, 131. — 10) Cyrop. VII, 5, 37. — 11) Strabo XV p. 1065. — 12) Maximus Tyrus dissertat. VIII, 4 ed. Reiske *Hyp. Nicomora, Laeta*. — 13) Curtius IV, 48. — 14) Curtius IV, 55.

3. Das Wasser.

Wie das Feuer, so ist auch das Wasser von Natur etwas Reines und Klares und hat ebenso wie jenes reinigende Kraft ¹⁾. Dazu kommt, dass es das Wohlsein von Menschen und Thieren fördert, in der Hitze erfrischt, das Wachsthum der Pflanzen, die Fruchtbarkeit der Felder und das üppige Grün der Weiden bewirkt. Alles das waren für den Iranier sehr hohe und heilige Wirkungen, und so genoss das Wasser wohl nicht viel geringere Verehrung als das Feuer. Ein Gott geradezu wird es nur von Diogenes Laertius genannt ²⁾, die hohe Verehrung desselben aber wird von der frühesten bis zur spätesten Zeit der griechischen Berichte in gleicher Weise bezeugt von Herodot ³⁾, Strabo ⁴⁾, den Akten der persischen Märtyrer ⁵⁾, welche übrigens den Unterschied zwischen der Anbetung der Sonne und der Verehrung des Feuers ⁶⁾ auch auf das Wasser anzuwenden, und von Agathias ⁷⁾. Da seine wohlthätigen Eigenschaften besonders am fließenden Wasser hervortreten, so finden wir namentlich die Flüsse als Gegenstand der Verehrung ⁸⁾. Mit der Verehrung des Wassers scheint aber die Erzählung Herodots ⁹⁾ in Widerspruch zu stehen, wie Kyros das Meer durch Geißelhiebe und Hinablassen von Fesseln bestraft, wobei die damit Beauftragten ausrufen mussten: „Salziges Wasser, der Gebieter legt dir diese Strafe auf — mit Recht opfert dir kein Mensch, da du ein heimtückischer und salziger Strum bist.“ Diogenes von Laerte berichtet von solchen, die über die Magie geschrieben haben, dass sie diese Angabe des Herodot als falsch bezeichneten, weil das Wasser eine Gottheit der Perser sei ¹⁰⁾. Allein die Angabe Herodots ist zu bestimmt, um sie als ungeschichtlich zu bezeichnen; sie findet aber auch ihre Lösung in sich selbst, in den Worten „mit Recht opfert dir Niemand“ u. s. w. Das Meer war demnach von der Verehrung des Wassers ausgeschlossen. Von Opfern, welche dem Wasser dargebracht wurden, spricht zuerst Herodot ¹¹⁾, dann Strabo ausführlicher. „Wenn die Perser dem Wasser opfern, sagt dieser, so gehen sie zu einem See oder Fluss oder Quelle, graben eine Grube und schlachten in diese hinein, wobei sie sich aber hüten, in das Wasser Blut zu bringen, da diese eine Verunreinigung wäre. Dann legen sie das Fleisch auf Myrthen- oder Lorbeerzweige und die Magier berühren es mit dünnen Ruthen und singen ihre Anrufungen, indem sie Oel mit Milch und Honig gemischt zum Opfer ausgießen, aber nicht in das Wasser, sondern auf die Erde; dabei halten sie lange Gesänge, indem sie einen Bund dünner Tamariskenzweige in der Hand halten“ ¹²⁾. Anderswo ¹³⁾ erzählt Strabo, dass die Hyrkanier

1) Acta Martyr. S. 227. — 2) Proem. Segm. 6. — 3) Herod. I, 131. — 4) Strabo XV. p. 1064. — 5) Act. S. 112. 113. 245. — 6) s. oben S. 72. — 7) Agath. II, 24. — 8) Herod. I, 138 *οἰστρον ποταμὸν πόλιν*; Cinnam. Alex. Protrept. p. 29 D. ed. Sylburg. — 9) Herod. VII, 35. — 10) Proem. Segm. 9. — 11) Herod. I, 132. — 12) Strabo XV p. 1065. — 13) Strabo XI. p. 776.

an einem Ort, wo sich Flüsse von der hervorspringenden Felsenkante ins Meer hinabstürzen, was wohl ein gewaltiges Naturschauspiel darböt, ihr Opfer darbringen. Wegen seiner Reinheit und Heiligkeit durfte natürlich das Wasser so wenig als das Feuer verunreinigt werden. Herodot berichtet, dass die Perser in einen Fluss weder den Urin lassen, noch hineinspielen, noch die Hände darin waschen, und diess auch nicht von Andern zulassen¹⁾; Strabo setzt noch hinzu, dass sie sich nicht darin baden, nichts Todtes hineinwerfen und überhaupt Nichts, was man für unrein halte²⁾; und noch im Sasanidenreich im 4ten Jahrhundert³⁾ und im 6ten⁴⁾ waschen sie nicht ihr Angesicht damit, berühren es auch nicht, ausser zum Zweck des Trinkens und der Pflege der Pflanzen.

4. Die Erde.

Heilig war ferner auch die Erde, denn ihr verdankt der Mensch sein ganzes leibliches Dasein mit allen dessen Wohlthaten, Freuden und Genüssen; sie bewirkt die Fruchtbarekeit des Getreides und der Bäume und nährt das Vieh, und wie hoch der Iranier das anschlug, ist ja hinlänglich bekannt. Herodot zählt sie unter den Gegenständen auf, welchen die Perser opfern⁵⁾, Strabo folgt ihm hierin⁶⁾, und bei Diogenes Laertius heissen Feuer, Erde und Wasser die Götter der Perser⁷⁾. Aus Xenophon⁸⁾ darf man wohl schliessen, dass ihr hauptsächlich Weihgüsse dargebracht wurden. Nach den Akten der persischen Märtyrer scheint sie bei den Sühnungen und religiösen Reinigungen eine Rolle gespielt zu haben⁹⁾. Auch die Erde darf wegen ihrer Heiligkeit nicht verunreinigt werden, eine Verunreinigung aber wäre, wenn man die Leichname in ihr begraben würde; daher die eigenthümliche Bestattungsart, welche das zoroastriische Gesetz verlangt und die wir später kennen lernen werden.

5. Die Luft.

Eine reinigende Wirkung und einen wohlthätigen Einfluss auf die Gesundheit, namentlich in einem so heissen Land wie Iran, haben endlich auch die Luft und die Winde, daher auch diesen die Iranier ihre dankbare Verehrung nicht versagten, wie schon Herodot und nach ihm Strabo¹⁰⁾ bezeugen. Den Grund dieser Verehrung geben die Magier selbst in den Akten der persischen Märtyrer an, „weil die Menschen von der Luft heitere und helle Tage erwarten“¹¹⁾,

1) Herod. I, 138. — 2) Strabo XV p. 1066. — 3) Act. Mart. 5, 181. — 4) Agath. II, 24. — 5) Herod. I, 131. — 6) Strabo XV p. 1064. — 7) Proem. Segm. 6. — 8) Cyrop. III, 3, 22. — 9) Act. Mart. 8, 227 sagten die Magier: „wir können der Erde nicht dienen für die Reinigkeit, die sie (den Verunreinigten) wieder schenkt“, so übers. v. Kleucker Auk. I, I, S. 299. — 10) Herod. I, 131; Strabo XV p. 1064. — 11) Act. Mart. 8, 227. Kleucker Auk. I, I S. 299 übersetzt „der Luft dienen, für den Frieden, den sie uns verschafft“, was aber keinen rechten Sinn gibt.

6. Mond und Sterne.

Wie die Sonne, so wurden auch die glänzenden Lichter des Himmels, welche das Dunkel der Nacht verringern und den Menschen durch ihre Pracht erfreuen, für heilig und anbetungswürdig gehalten. Vor allen natürlich der Mond. Er gehört mit der Sonne und den andern Naturgegenständen zu „den Söhnen Gottes“¹⁾. Seine Verehrung bezeugt schon Herodot²⁾ und nach ihm Strabo. Später finden wir ihn häufig mit der Sonne zusammengestellt, in den Akten der persischen Märtyrer³⁾ und bei Ammianus Marcellinus, bei welchem sich die Sasaniden-Könige „Brüder der Sonne und des Mondes“ nennen⁴⁾. Ueber ein Opfer, welches dem Mond dargebracht wurde, erfahren wir Näheres aus Nikolaus Damascenus. Dieser erzählt, der Perser Oebares gab vor, er wolle dem Mond die hergebrachten Opfer zur Nachtzeit darbringen und bat den Kyros den Aelteren um Weihrauch, Wein, Diener und Decken, und was er sonst brauchte⁵⁾.

Die Sterne gewähren noch die besondere Wohlthat, dass sie, wie wir oben (S. 41) gesehen haben, dem Wanderer in der Wüste, wenn der Weg durch Sandstürme verschüttet ist, die rechte Richtung zeigen und ihn vor dem Untergang bewahren. Die Schöpfung der Sterne durch Ormuzd ist ausdrücklich erwähnt in dem bekannten Abschnitt des Plutarch; sie fällt zwischen die der 6 grossen und der 24 kleineren Genien „dann schmückte Ormuzd den Himmel mit Sternen, einen Stern aber setzte er zum Wächter und Vorschauer für alle ein, den Sirius“, welcher demnach wohl besonders verehrt wurde. Auch nach den Akten der persischen Märtyrer gehören die Sterne zu den persischen Gottheiten⁶⁾ und bei Ammianus Marcellinus nennt sich Sapor particeps siderum neben „Bruder der Sonne und des Mondes“⁷⁾, womit er sich selbst als göttliches Wesen zu bezeichnen beabsichtigt. — Hiemit ist die Reihe der guten Gottheiten des zoroastrischen Glaubens geschlossen.

b. Die Gottheiten der Finsterniss.

1. Ahriman.

Dem Reich des Lichts steht das Reich der Finsterniss gegenüber und wie für die Iranier das Licht der Inbegriff alles Wohlthätigen, Heilsamen, Guten, war, so die Finsterniss der Inbegriff alles Schädlichen und Schlechten, indem hier der Begriff des Unreinen als der höhere vom sinnlichen Uebel zum moralischen ebenso überleitet, wie der Begriff des Reinen bei den Vorstellungen vom Guten und dem Licht. Der Fürst der Finsterniss ist Ahriman.

1) Act. Mart. S. 245. — 2) Herod. I, 151; Strabo XV p. 1064. —

3) Acta Mart. S. 136. 153. 219. — 4) Ammian. Marc. XXIII, 4; XVII, 5. —

5) Nicol. Damasc. fragm. 66 p. 401 bei Müller. — 6) Act. Mart. S. 219. —

7) Ammian. XVII, 5.

Seine Stellung im zoroastrischen System ist daher die des direkten Gegensatzes zu Ormuzd, wie diess aus der Darstellung des Plutarch klar erhellt. Er ist nach dieser das Prinzip des Bösen, welches dem zum Rechten und Geraden führenden Prinzip widerstrebt, also der Widersacher des Ormuzd. Diese Vorstellungen hat man wohl immer mit Ahriman verbunden, wenn sich auch in seinem Verhältnisse zu Ormuzd später etwas verändert hat, und wir dürfen von allen Nachrichten über ihn Gebrauch machen, da sie alle übereinstimmen: Sein Wesen wird bei Plutarch dadurch bezeichnet, dass, wie Ormuzd dem Licht, so er der Finsterniss gleiche und aus der Finsterniss geboren sei. Wenn Ormuzd in den Höhen des Himmels thronet, so muss er wohl seinen Sitz in der Tiefe haben, jedenfalls einmal auf dieser Erde, wo er sein Wesen treibt; ob ihn aber die Perser in einer Art Unterwelt gedacht haben, ist nicht recht deutlich. Bei Hippolytus¹⁾ heisst er dem „himmlischen“ Ormuzd gegenüber der „chthonische“, und schon Herodot, der ihn nicht nennt, berichtet von „seinem Gott, der unter der Erde sein soll“, welcher als ein schrecklicher Gott vorgestellt worden sein muss²⁾; auch halten ihn die Griechen, Plutarch und bei Diogenes Laertius³⁾ Aristoteles für ihren Hades. Obgleich es an sich wohl denkbar ist, dass diese Vorstellung iranisch sei, so muss man dabei doch immerhin bedenken, dass die Griechen einen schrecklichen, verderblichen, namentlich einen Todesgott sich nicht anders denken konnten, denn als einen unterirdischen, als Hades. Das Feld der ahrimanischen Thätigkeit ist aber jedenfalls die Erde und die Menschenwelt. Als Widersacher des Ormuzd und Fürst der Finsterniss ist er daher selbst der Böse, „der böse Dämon“, wie er bei Aristoteles und andern von Diogenes an der angeführten Stelle beigezogenen Schriftstellern heisst; desshalb nennen ihn auch die Christen Teufel oder Satanus⁴⁾. Er hat seine Freude daran, Schaden anzurichten, das Gute durch seine Einmischung zu verderben, daher heisst er bei Agathias „der ganz Schlimme und Tödtliche“⁵⁾. Von ihm kommt es, dass das Gute nirgends rein und vollkommen auf der Welt ist, sondern immer nur mit Bösem gemischt⁶⁾. Er bringt Seuche und Hungersnoth, überhaupt Unglück aller Art in die Welt, so dass der Iranier, wenn ihm etwas Schlimmes widerfuhr, ihn als Urheber desselben betrachtete. So lässt Plutarch den Darins beim Empfang der Nachricht vom Tod seiner gefangenen Gemahlin ausrufen: „Wehe über den Dämon der Perser, wenn sie nicht nur gefangen, sondern nicht einmal ehrenvoll bestattet ist.“ Worauf der Eunuche erwidert: „Was die Bestattung betrifft, so hast du keinen Grund, den schlimmen Dämon der Perser zu beschuldigen;

1) Hippolyt refut. I, 2. — 2) Herod. VII, 114; über dieses Menschenopfer, das ihm dargebracht wird s. unten. — 3) Proem. Segm. 4. — 4) Acta Martyr. 8. 181; Theodor v. Mopseste bei Photius Bibl. cod. 81 p. 63 ed. Bekker. — 5) Agath. II, 24. — 6) Plat. de Indid. 47.

denk sie entbehrte nichts¹⁾. Dieser schlimme Dämon *zot' izogyr* ist gewiss Ahriman, und der Dämon der Perser heisst er wohl, weil gerade die Perser als die Anhänger seines Todfeinds Ormuzd unter seinem verurtheilichen Treiben besonders zu leiden hatten. Er ist aber nicht bloss der Urheber des Bösen, sondern auch des Unverständs und der Thorheit. Als Themistokles an den persischen Hof zu Artaxerxes I. kam, rief dieser aus: „Möchte doch Arcimandios allen Feinden einen solchen Sinn geben, dass sie ihre besten Männer vertreiben“²⁾. Dabei ist er aber ein gewaltiger und schrecklicher Gott, namentlich, wenn er zürnt. So sagt ein Sassanidenkönig aus dem vierten Jahrhundert: „Welcher Gott ist gutiger als Hormisdas oder gewaltiger als der erzürnte Harmanes?“³⁾. Um sich gegen seine schädlichen Einflüsse zu schützen, wandte man abwendende Mittel an, Cerimonien, welche, wie es scheint, einen unheimlichen, schauerlichen Eindruck auf die Griechen machten. Unter diese rechnet Plutarch den priesterlichen Akt der Ausgiessung des mit Wolfsblut vermischten Homomi unter Anrufungen, heftiger Verwünschungen, des Hates⁴⁾. Das Begraben von 7 lebendigen Knaben zur Versöhnung des unterirdischen Gottes ist, wenn andere Herodot den Zweck dieses Menschenopfers richtig aufgefasst hat, wohl schwerlich anders anzusehen, als für einen grausamen Einfall der Amestris, auf den sie unter dem Einfluss semitischer Kulte gekommen sein mag. Denn ein Versöhnungsopfer für die bösen Gottheiten war allen Spuren nach der iranischen Religion fremd. Noch ist endlich eine Stelle des Hippolytus zu erwähnen. Er erzählt nach Aristoxenus, einem Schüler des Aristoteles, und einem gewissen Dindor von Eretria, Pythagoras sei zu Zoroaster gekommen, welcher ihm auseinandergesetzt, dass zwei Prinzipien allem Seienden zu Grunde liegen, ein Vater und eine Mutter, jener sei das Licht, diese die Finsterniss; Theile des Lichts aber seien das Warme, das Trockene, Leichte, Schnelle; Theile der Finsterniss das Kalte, Nasse, Schwere, Langsame. Aus diesen bestehe die Welt, welche der musikalischen Harmonie gemäss sei. Es seien also zwei Gottheiten, eine himmlische und eine irdische, und diese, welche zugleich das Wasser sei, lasse die Natur aus sich hervorgehen⁵⁾. Dass solche Ideen dem zoroastrischen Glauben fremd sind, liegt auf der Hand; es ist einestheils eine Einkleidung der zoroastrischen Lehre in die pythagoreische von den zwei weibbildenden Prinzipien, wie diess an einer andern Stelle des Hippolytus noch viel offenkundiger ist⁶⁾, theils eine Vermischung des Begriffs vom Dunkel im iranischen Sinn mit demjenigen, welchen die vorderasiatischen Religionen (im Kybelakult) und die griechische (im Demetorkult) damit verbinden, den der zeugenden Naturkraft.

1) Plut. Alex. 30 *ὁ παντὶς λαὸς ἠπαύει*. — 2) Plut. Themistocl. 28. — 3) Acta Martiri. 8. 227. — 4) s. oben S. 60; die abwendenden Mittel nennt Plutarch *ἀπορρίπται καὶ ἀποθραύει*. — 5) Hippolyti refut. 1, 2. — 6) Hippolyti VI, 23.

2. Die ahrimanischen Gottheiten.

Wie Ormuzd, so ist auch Ahriman mit einem Heer von Gottheiten umgeben, welche er sich zum Kampf gegen das Reich des Guten geschaffen hat. Als Ormuzd jene 6 grossen Genden, die sittlichen Mächte schuf, da schuf, heisst es bei Plutarch, Ahriman ebenso viele, „als jenen entgegenwirkende“¹⁾; und als Ormuzd jene 24 untergeordneten Rangs schuf, „da schuf auch Ahriman jenen entgegen ebenso viele“. Ueber das Wesen dieser ahrimanischen Geschöpfe ist aber nichts weiter ausgesagt. Die Griechen früherer Zeit sprechen von diesen Dämonen nicht, was wohl darin seinen Grund hat, dass der Glaube an sie mit keinem in die Augen fallenden Kult verbunden war. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, das, was man bei Späteren darüber findet, nicht für echt zoroastriische Lehre zu halten, wenn man nur Alles ferne hält, was mit dem späteren Magismus zusammenhängt, Stellen wie bei Clemens von Alexandrien, dass die Magier sich rühmen durch ihre Beschwörung und Zaubereprüche sich die Dämonen dienstbar zu machen, und dass sie sowohl Engel als Dämonen (im Zusammenhang = böse Geister) verehren²⁾; oder, was Minucius Felix sagt, dass die Magier unter dem Beistand und Einfluss der Dämonen ihre Gackeleien und Zaubereien machen³⁾. Nur der Gegensatz von Engel und Dämonen ist persisch, die Verehrung der letzteren nicht. Ganz den Anschauungen vom Dunkel und dessen Geistern bei den Iraniern entsprechend beschreibt sie Minucius als Geister, deren Gebiet im Gegensatz zu den Himmelsgeistern die Erde sei, als unstät umher-schweifend und als Feinde der Menschheit⁴⁾. Ebenso gibt der Pseudocallisthenes in seinen wunderbaren Erzählungen, die ohne Zweifel aus der persischen Alexandersage genommen sind, Vorstellungen von den Dämonen, welche ganz das persische Gepräge haben. Auf seinem Zug nach Indien, erzählt er, traf Alexander wunderbare Bäume; als er diese umhauen lassen wollte, wurden die Leute, welche das thaten, von unsichtbaren Dämonen gezeisselt; sie hörten und spürten die Schläge, sahen aber Niemand. Und man hörte eine Stimme, welche sagte, wenn sie nicht davon ablassen, so werde das Heer sprachlos werden⁵⁾. Eine Tochter Alexanders, erzählt er anderswo, hatte von einem wunderbaren, unsterblich machenden Wasser getrunken, worauf sie Alexander von sich schickte mit den Worten: „Du bist ein Dämon geworden, da du unsterblich gemacht bist.“ Sie aber ging hin in die Ebnaden unter die Dämonen. Denjenigen dagegen, welcher ihr das Wasser gegeben hatte, liess Alexander ersäufen, worauf er zu einem Dämon wurde und sich an einem Ort des Meers niederliess⁶⁾. Die Dämonen treiben also ihr Wesen

1) ο δὲ ζῆλον, ὅστις ἀντιτίθεται, τοὺς τοῦ ἀγαθοῦ. — 2) Clemens Alex. Protrept. p. 39 C; Stromat. III. p. 416 C. — 3) Minucius Felix Octav. esp. 26. — 4) ebendasselbst. — 5) Pseudo-Callisthenes II, 36. — 6) Pseudo-Call. II, 41.

Taf. 5.



in Einöden und auf dem wüsten Meer; zugleich aber folgt daraus, dass böse Menschen zu Dämonen werden und deren Schaaren vermehren. Dass die bösen Geister in Einöden haussen, ist sehr bezeichnend für die iranische Anschauung. Es sind nämlich nicht bloss die Gefahren der Wüste und des Meeres, was diese Vorstellung hervorrief, sondern namentlich das lange, drückende Gefühl, welches den Iranier befiel, wenn er sich an einem Ort befand, der von Menschen und menschlichem Anbau, Thieren und Pflanzen, also von Allem, was Ormuzd Gutes geschaffen hat, entblösst war.

c. Der Kampf der beiden Reiche; die gute und böse Schöpfung.

Die ganze Götterwelt des Iraners, wie sie uns nunmehr vollständig vorliegt, theilt sich also in zwei Lager, welche in fortwährendem Kampf mit einander liegen; auf der einen Seite steht Ormuzd mit seinen himmlischen Scharen, auf der andern Ahriman als Anführer der bösen Geister. Von dem gegensätzlichen Verhältniss dieser beiden wissen, wie wir gesehen haben, viele Griechen; von einem eigentlichen Kampf sagt uns nur Plutarch, welche einzige Angabe aber an Gewicht viele andern aufwiegen würde. Dieser bezeichnet ihr Verhältniss als einen Kampf gegen einander, welchen er zunächst darin zu setzen scheint, dass Ormuzd wiederholt neue Götter schafft, natürlich gegen Ahriman, dieser dagegen jenen ormuzdischen Gottheiten seine Creaturen allemal in gleicher Zahl gegenüberstellt. Nachher, wo er von den vier Weltperioden spricht, sagt er bestimmter, dass die beiden in der gegenwärtigen gegen einander kämpfen und der eine die Werke des andern zerstöre. Wenn nun die letzten Worte, wie es scheint, die Art eben dieses Kampfes ausdrücken, und dieser in nichts Anderem besteht, als in dem gegenseitigen Zerstören ihrer Werke, so ist der Kampf dentlich kein direkter, indem sie nicht Person gegen Person kämpfen, sondern nur ein indirekter, indem jeder die Macht des andern dadurch zu untergraben sucht, dass er seine Werke beschädigt und vernichtet, und so sein Reich verringert und schwächt. Daher kommt es auch, dass nach den mythologischen Vorstellungen Ormuzd am Ende nicht dadurch siegt, dass er in offenem Kampf den Ahriman vernichtet; Ahriman geht vielmehr durch die Senche und Hungersnoth, die er heraufbeschwört, selbst zu Grunde. Demnach entwickelt sich also der ganze Kampf der beiden Gottheiten nur an den von ihnen geschaffenen Reichen. Diese sind aber mit den von beiden geschaffenen Gottheiten noch nicht erschöpft, sondern sie erstrecken sich auch auf die Welt, und da die beiderseitigen Genien, wie wir gesehen haben, nur auf Hülfe und Unterstützung im Kampf von den beiden geschaffen werden, so ist es eigentlich allein die Welt, um welche sich der Kampf des Ormuzd und Ahriman mit ihren Heerschaaren dreht. Anders ist es ja auch, wenn man auf das Wesen der Religion zurückgeht, nicht denkbar: ein blosser

Prinzipienkampf der Götter für sich ohne Beziehung auf den Menschen wäre für jede Religion ein Unding, für die iranische aber vollends unmöglich. Denn wenn überhaupt die religiösen Vorstellungen, so weit sie im Kult zur Erscheinung kommen — die Mythologie ist davon auszunehmen — dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens ihre Entstehung verdanken, wenn die Götter eines Volks das ausdrücken, was ihm als wünschenswerth, heilig, gross und gut, und hinwiderum als das Gegentheil hiervon erscheint, so ist diess vor allen Religionen bei der iranischen der Fall, in welcher ja der Mensch Alles in Beziehung zu seinem Wohl- oder Uebel-ergehen setzt, Alles unter dem Gesichtspunkt des — natürlich eben für ihn — Heilsamen und Schädlichen auffasst. Der Kampf der (für ihn) guten und bösen Geister muss sich also in letzter Beziehung eben um ihn, um sein leibliches und sittliches Heil drehen.

Der Schauplatz des Götterkampfes ist demnach die Welt, in welche der Mensch gestellt ist, und von der sein Wohlbeyn zunächst abhängt. Nicht bloss die heilsamen und schädlichen Vorgänge in der Natur werden den Einwirkungen guter und böser Geister zugeschrieben, sondern die Natur selbst, Thiere und Pflanzen zerfallen in zwei grosse Reiche, von welchen das eine dem Ormuzd, das andere dem Ahriman angehört. Die Entstehung dieser Reiche hat man sich wohl auf dieselbe Weise zu denken, wie die der geschaffenen Götterwesen: dass Ormuzd eine gute und reine Schöpfung hervorbringt, im Gegensatz hiezu Ahriman eine schlechte und unreine. Plutarch sagt, die Perser glauben, „dass von den Pflanzen die einen dem guten Gott angehören, die andern dem bösen Dämon, und ebenso von den Thieren z. B. die Humle, Vögel und Landigel dem guten; dem bösen aber die Wasserigel ¹⁾. Von den Pflanzen ist natürlich, dass die giftigen und schädlichen dem Ahriman angehören; alle andern ohne Zweifel dem Ormuzd, unter ihnen besonders die, welche den Menschen und das Vieh ernähren, namentlich aber solche, welche im Kultus gebraucht wurden, wie Myrthe, Lorbeer, Tamariske und das Bomol. Daher der grosse Werth, den die Perser auf Baumpflanzung legten und die Ehrfurcht vor den schönen und grossen Bäumen. Herodot erzählt, Xerxes habe auf seinem Zug eine Platane von ausgezeichnete Schönheit getroffen; da habe er sie mit goldenem Schmuck geschmückt und einen seiner Unsterblichen zu ihrer Bewachung aufgestellt ²⁾. Als auf einem Feldzug des Artaxerxes, berichtet Plutarch, das Holz für den Bedarf des Heers aus einem königlichen Paradies genommen werden musste, wollten die Soldaten, obgleich sie dazu Befehl hatten, die prächtigen Bäume (Fichten und Cypressen) nicht umhauen ³⁾. Eine Platane und Rebe in Gold gearbeitet galt für ein sehr hohes Geschenk ⁴⁾.

1) Plut. de Isid. 46. — 2) Herod. VII, 31. — 3) Plut. Artax. 25. —

4) Herod. VII, 27.

Aus dem Thierreich gehörten also zur Schöpfung des Ormuzd Hunde und Vögel. Herodot berichtet, dass im Heer des Xerxes eine ungeheure Menge Hunde war ¹⁾, und dass der Satrap von Babylon so viele Hunde hielt, dass vier grossen Flecken die Unterhaltung derselben als Steuer aufgelegt war ²⁾. Im Osten Irans hielt man die Hunde, wie wir sehen werden, für die Bestattung. Die Hochschätzung derselben schreibt sich wohl von dem früheren Nomadenleben der Iranier her, bei welchem sie für die Bewachung der Heerden vor wilden Thieren unentbehrlich waren; ausserdem brauchte man sie auch für die Jagd, eine für den Perser sehr wichtige Beschäftigung. Von den Vögeln wird namentlich der Adler als heiliger Vogel erwähnt; ein goldener Adler, welcher die Flügel ausspannte, war am Wagen des Perserkönigs angebracht ³⁾, und Kyros hatte zum Commandozeichen einen goldenen, auf einer langen Stange ausgebreiteten Adler ⁴⁾. Auch ist an die Stelle des Philo zu erinnern, in welcher der Kopf eines Falken das Symbol des Ormuzd ist ⁵⁾. Ausser diesen waren noch rein natürlich alle Thiere, welche des Menschen Wohl förderten, die Hausthiere und Heerden, welche ja auch geopfert wurden, namentlich aber das Ross ⁶⁾. Zu der ahrimanischen Schöpfung gehörten nach Herodot Ameisen, Schlangen und andere kriechende und geflügelte Thiere ⁷⁾. In einer Stelle der Akten der persischen Märtyrer steht in einer Anklage gegen die Christen: „sie glauben, dass die Reptilien, Schlangen z. B. und Skorpionen, nicht vom Teufel, sondern von Gott geschaffen sind“ ⁸⁾. Agathias rechnet hierzu die meisten der kriechenden Thiere und alle reissenden, in der Wüste lebenden ⁹⁾. Die Ameisen werden auch von den Akten der persischen Märtyrer als ahrimanische Thiere genannt ¹⁰⁾, und von Plutarch noch die Mäuse ¹¹⁾. Alle Thiere demnach, die dem Menschen entweder durch ihre Stärke und ihr Gift gefährlich oder unheimlich und ekelhaft sind, gehören zur unreinen Schöpfung des Ahriman.

4. Das innere Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd.

Wenn bisher von den beiden Reichen als zwei sich gegenüber stehenden Mächten die Rede war, so geschah dies noch ohne Berücksichtigung der Frage, in welchem inneren Verhältniss dieselben zu einander stehen? Es ist die Frage, ob die iranische Religion so, wie sie im religiösen Bewusstsein des Iraniers lebte, eigentlich Dualismus gewesen sei? Der prinzipielle Gegensatz von Licht und Finsterniss, Gutem und Bösem, in welchem Ormuzd und

1) Herod. VII, 187. — 2) Herod. I, 182. — 3) Curtius III, 7. — 4) Cyrop. VII, 1, 4. — 5) s. oben S. 60. — 6) Herod. III, 84. — 7) Herod. I, 140. — 8) Act. S. 181. — 9) Agath. II, 24. — 10) Act. S. 203. — 11) Plutarch περί γόρων καὶ μύων p. 697 A ed. Wytttenbach.

Ahriman stehen, und die consequente Durchführung desselben nicht bloss in der Götterwelt, sondern auch in der irdischen Welt, die Zerspaltung alles Daseins in zwei Reihen legt diese Auffassung allerdings nahe, und wir finden sie schon bei den Griechen, welche häufig von zwei Ursprüngen reden; einem guten und bösen, welche die Perser Ormuzd und Ahriman nennen; so Aristoteles, Hermipp u. A. bei Diogenes Laertius ¹⁾; ebenso spricht auch Plutarch in der philosophischen Betrachtung, welche ihn auf die zoroastriische Religion führt, von den zwei Prinzipien, welche für die Erklärung der Welt angenommen werden müssten „den zwei entgegenstehenden Anfängen, den zwei sich bekämpfenden Mächten“ und wie diese dann noch verschieden bestimmt werden könnten. Hippolytus ²⁾ und Damascius ³⁾, welcher die beiden Reiche „das zweifache System der bösern Mächte“ nennt, scheinen auch darauf hinzuweisen, namentlich aber das abwechselnde Regiment des Ormuzd und Ahriman bei Theopomp ⁴⁾. Die letztere Angabe fällt hierbei am Meisten ins Gewicht, da sie einen Glaubensartikel der Perser geben will. Aber wenn man auch annimmt, dass diese wirklich zu Alexanders Zeit allgemeiner Glaube der Iranier gewesen sei, so ist es doch nicht mehr als eine mythologische Vorstellung von einem Verhältniss der Götter, welches in die Vergangenheit falle, jetzt also nicht mehr bestehe, während es für die Ermittlung des Inhalts des religiösen Bewusstseins gerade darauf ankommt, wie sich der Mensch in der Wirklichkeit auf seine Götter bezogen fühlt. Uebrigens borgt uns auch Nichts dafür, dass dieses mit dem zoroastriischen System und den iranischen Grundanschauungen in keinem wesentlichen Zusammenhang stehende Mythologem nicht von irgend einem Magier nach dem Muster der chaldäischen Weltperioden erdichtet worden und höchstens der Glaube einer gewissen Schule oder Sekte gewesen sei. Was dagegen jene anderen Griechen betrifft, welche das zoroastriische System in Verbindung oder bei Veranlassung philosophischer Betrachtungen anführen, so liegt eben darin, dass sie nicht über die zoroastriische Lehre selbst etwas aussagen, sondern sie nur als Beispiel und Beleg für die verschiedenen möglichen Arten, das Entstehen und Bestehen der Welt zu erklären, beiziehen wollen, eine Hindeutung auf die richtige Auffassung solcher Berichte. Wenn man nämlich das zoroastriische System nur so im Allgemeinen und äusserlich betrachtet, namentlich aber wenn man es, wie jene, in der Absicht betrachtet, um damit, als mit abstrakten Kategorien, die Welt zu construiren, dann bietet sich diese Religion freilich als Dualismus dar, fragt man dagegen, in welchem Verhältniss sich der Iranier die beiden gedacht, oder um dem Wesen der Religion ent-

1) Proem. Sag. 6. — 2) Hippolyt. refut. 1, 2. — 3) Damasc. p. 230 cap. 123 ed. Kopp. — 4) Plut. de Isid. 47 für diese Nachricht ist Theopomp ausmündlich angeführt.

sprechender die Frage tiefer zu fassen, in welchem Verhältnisse er sich zu den beiden Göttern gefühlt hat, ob beide für ihn gleiche Wesenheit und Substantialität gehabt, so wird sich eine andere Antwort herausstellen. Auch die Griechen, wenn sie tiefer in jenes Verhältniss eindrangen — und es sind meist dieselben, welche für obige Ansicht angeführt wurden — waren für die richtige Auffassung desselben keineswegs blind. Plutarch unterscheidet an der angeführten Stelle zwischen denjenigen, welche jene zwei entgegengesetzten Principien zu Göttern machen, wovon der eine der Urheber des Guten, der andere der des Schlechten sei, und denjenigen, welche den besseren „Gott“, den andern aber (nur) „Dämon“ nennen, wie Zoroaster der Magier. Was er selbst aber und mit ihm die zoroastrischen Magier unter Dämon verstehen, haben wir oben gesehen (S. 66), nämlich „ein Geschlecht in der Mitte stehend zwischen Göttern und Menschen“, welches demnach nicht die volle Göttlichkeit, namentlich nicht die Macht besitzt, um für wirkliche Götter gelten zu können. Ebenso bestimmt dann Damascius im weiteren Verlauf den einen als Gott, den andern als Dämon; und Aristoteles sagt in einer Stelle seiner Metaphysik, welche jedenfalls dem blossen Bericht des Diogenes weit an Gewicht voransteht „die Magier setzen das, was zuerst erzeugt hat, als das Beste“¹⁾. Wenn wir hieraus auch nicht auf eine Entstehung Ahrimans nach Ormuzd schliessen dürfen, so liegt darin jedenfalls, dass Ormuzd der eigentliche Welterschöpfer ist, wie ja auch nach Plutarch er zuerst sich Götter schafft und Ahriman ihm nur nachschafft. Wie aber er es war, der am Anfang der Zeit die Welt ins Dasein gerufen hat, so bleibt er auch am Schluss dieser Zeit übrig, während Ahriman durch das Unheil, das er selbst heraufbeschworen, zu Grunde geht oder, nach Theopomp, den Kampf mit Ormuzd aufgeben muss, weil er ihm zu stark ist²⁾.

Aus allen diesen Bestimmungen geht die Inferiorität des Ahriman aufs Deutlichste hervor und damit auch die seines Reichs gegenüber dem Ormuzdischen. Diese bestätigt sich, wenn man die beiden Reiche des zoroastrischen Systems im Allgemeinen vergleicht. Ormuzd nimmt darin von vorn herein eine so übergreifende Stellung ein, dass er unmöglich einen Gleichen neben sich haben kann. Wenn wir uns die hohen Anschauungen der Iranier von seiner Macht und Stärke, seiner Geistigkeit, Weisheit und Ewigkeit vergegenwärtigen — lauter Eigenschaften, die ebenso einer bösen Gottheit zukommen könnten und in einem dualistischen System zukommen müssten — und damit die dürftigen Vorstellungen von dem Wesen des Ahriman vergleichen, welche sich immer und immer nur um den Begriff des Schädlichen und Unreinen drehen, so kann kein

1) Metaphysic. XIII. 4. — 2) bei Plutarch; für diese Ansetzung s. unten die Begründung.

Zweifel sein, wessen Wesen erfüllter, also auch realer ist. Wenn man dagegen einwenden wollte, dass die Perser vielleicht ebenso hohe Vorstellungen von Ahriman, wie von Ormuzd gehabt und nur die griechischen Schriftsteller, etwa aus Mangel an Verständniss, nicht so viel von Ahriman sprechen, so findet diess in dem weitern Grund gegen die Annahme eines Dualismus seine Erledigung, dass überhaupt das ahrimanische Reich theils in der Vorstellung bei Weitem nicht so ausgebildet, theils in der Wirklichkeit bei Weitem nicht so umfangreich war, als das ormuzdliche, und daran sind gewiss nicht die Berichterstatter Schuld, denn es liesse sich für diese Ungleichheit kein vernünftiger Grund, nicht einmal der Zufall geltend machen. Der Lichthimmel des Ormuzd ist reich bevölkert mit Gestalten der verschiedensten Art, von welchen beinahe jeder wieder eine ganz individuell ausgeprägte Erscheinung darbietet, so ausser Ormuzd auch Mithra, Omanos, die vielen Genien mit ihren verschiedenen Wirkungskreisen; dann noch die Naturgottheiten. Das ahrimanische Reich dagegen ist im Vergleich hienit sehr arm an Gestalten. Die 6 und dann wieder die 24 Geister, die Ahriman gegen Ormuzd schafft, sind hier bloss Zahlen, den ormuzdischen gleichgemacht, während wenigstens die 6 ormuzdischen Genien sowohl in der Vorstellung, als ihrem Begriff nach verschiedene Wesen sind; unter der Schaar jener Geister ist keiner, der sich als concrete, fassbare Gestalt aus den übrigen herausheben würde; sie sind kaum mehr als die Geister unseres heutigen Volks- und Aberglaubens. Ferner ist das ormuzdliche Reich dem ahrimanischen an Umfang weit überlegen. Nicht bloss der ganze, weite, unendliche Himmel, alle Lichter des Himmels, Sonne, Mond und Sterne, sondern auch bei Weitem der grösste Theil der Erde gehört dem ormuzdischen Reich an. Da sich nämlich die Zugehörigkeit eines Gegenstands zu dem einen oder anderen der beiden Reiche einfach darnach bestimmt, ob derselbe dem Menschen heilsam oder schädlich ist, so ist natürlich, dass sich das Schädliche auf einen sehr kleinen Kreis der Natur reducirt, da der Mensch alle Kräfte der Natur und fast alle Naturgegenstände zu seinem Vorthail verwendet. Mit den aufgezählten Gegenständen der schlechten Schöpfung und den oben angeführten schädlichen Einflüssen der Landesnatur wird das ahrimanische Reich so ziemlich erschöpft sein.

Wenn hienit als sicher angenommen werden kann, dass der zoroastriache Glaube kein Dualismus war, so liegt der Grund davon theils in der besondern Art, wie dieser Glaube die Gegensätze näher bestimmt, theils aber in dem allgemeinen Wesen der Religion überhaupt. Wenn der eine der beiden Gegensätze als das Licht und das Gute, der andere als die Finsterniss und das Böse bezeichnet wird, so liegt schon hierin ganz a priori die Superiorität des ersten über das zweite. Wenn es sich nämlich hierbei um metaphysische Prinzipien handeln würde, so wäre das keineswegs

an sich klar; aber vom Standpunkt der Religion aus betrachtet, wo sich das Wesen der Gottheiten nach dem Bedürfniss des frommen Gefühls richtet, wo der gute Gott der ist, welcher das religiöse Gefühl befriedigt, der böse derjenige, welcher es stört und beunruhigt, ist der gute Gott nothwendig mehr als der böse, jener ist das Wesenhafte für den Menschen, das Reale, dieser das, was nicht sein soll, das an sich Nichtigte: von jenem weiss sich der Iranier von Natur und mit seinem ganzen Dasein abhängig, von diesem nicht, ausser sofern er sich selbst von ihm abhängig macht, ihm durch eigene Unreinheit verfällt. Für dieses religiöse Verhältniss des Iraniers zu beiden Gottheiten ist daher auch ganz bezeichnend, dass nur die guten Götter einen Kultus haben, die bösen aber nicht; denn im Kultus spricht sich immer das Gefühl der Abhängigkeit und das Bedürfniss des Herzens am deutlichsten aus. Nur zu den guten Göttern betete man in Iran, nur ihre Gunst suchte man sich durch Opfer zu gewinnen, die bösen Gottheiten aber suchte man durch Gebote von sich abzuhalten ¹⁾.

Ueberhaupt aber ist der Dualismus eine religiöse Unmöglichkeit. Der Zweck der Religion ist, dass der Mensch bei einem jenseitigen, ausserhalb seiner gestellten Wesen die Beruhigung seines Gemüths findet, die er bei sich selbst nicht hat. Wie kann er aber diese Beruhigung finden, wenn ihm sein religiöses Bewusstsein in zwei sich gleich gegenüberstehende abstrakte Gegensätze zerfällt? Der abstrakte Dualismus, jeder Dualismus aber ist abstrakt, würde jeder wahren Religiosität den Tod bringen, und wenn er irgendwo rein festgehalten werden könnte, so würde er nothwendig zu einem unglücklichen Bewusstsein, zur Verzweiflung führen.

Wenn man nun gleich mit Sicherheit sagen kann, dass die zoroastrische Religion kein Dualismus war, so könnte es doch ziemlich schwierig erscheinen, nun positiv zu bestimmen, welches Verhältniss sich der Iranier zwischen Ormuzd und Ahriman gedacht hat? In dieser Bestimmung müsste auf der einen Seite die Uebermacht des guten Gottes bestimmt ausgedrückt, auf der andern der Grund dargelegt sein, warum trotzdem Ahriman noch immer existirt, warum Ormuzd ihn, der allein Schuld ist, dass das Reich des Guten sich nicht allenthalben verwirklicht, noch am Leben lässt, während es doch in seiner Macht liegt, ihn zu vernichten? Wollten wir uns aber auf Untersuchungen hierüber einlassen, so kämen wir erstens nicht weit, und würden uns zweitens mehr zu wissen vermessen, als der Iranier in der Zeit der Blüthe seiner Religion selbst gewusst hat. Von Reflexionen hierüber finden wir aus der alten Zeit Nichts; Ahriman mit seinen Schuaren war, obgleich er dem Ormuzd an Macht und Göttlichkeit nachstand, dennoch da,

1) vergl. die *Avargōnān*, welche nach Plutarch gegen Ahriman geschickt wurden.

aus dem einfachen Grund, weil das Uebel und das Böse einmal faktisch in der Welt war. Reflexionen über den Ursprung des Guten und Bösen sind für das fromme Bewusstsein durchaus nicht notwendig, sondern nur die Erkenntnisse, dass das Böse das ist, was nicht sein soll, und die Hoffnung auf ein endliches Aufhören desselben.

In der späteren Zeit aber haben sich die Vorstellungen von dem Verhältniss des Ahriman zu Ormuzd etwas geändert, indem allerdings ein Zug nach Dualismus unverkennbar hervortritt. Wie wir schon bei Plutarch sehen, fing man an, bei den Persern über ihre Entstehung und den Grund derselben, und eben damit auch über ihr inneres Verhältniss zu spekuliren. Dadurch verwandelten sich jene lebensvollen Gestalten der religiösen Einbildungskraft in abstrakte, metaphysische Begriffe, die sich nun spröde gegenüberstauden; der Gegensatz wurde so sehr angespannt, dass er zum Dualismus hin seine Richtung nahm. Im Licht zoroastrischen Glaubens ist Ormuzd der oberste Gott; wenn nun aber Ahriman so hoch hinaufgeschraubt wurde, dass er ein selbständiges, dem Licht ganz gleich gegenüberstehendes Prinzip der Finsternisse begründete, dann war jene Einheit, die man bisher in Ormuzd gehabt, verloren, und man war genöthigt, noch über Ormuzd und Ahriman hinaufzusteigen zu einer höheren Einheit. Wenn man aber einmal den Boden des Volksglaubens verlassen hatte, so war nicht nur der willkürlich dichtenden Phantasie, sondern auch den Einflüssen fremder, griechischer und indischer Spekulation Thore und Thor geöffnet. Einen solchen, offenbar unter griechischem Einfluss entstandenen Versuch hat aus Damascius aufbehalten, der seine Nachricht von einem gewissen Eudemos, schwerlich dem bekannten Schüler des Aristoteles, haben will: „Die Magier, sagt er, und der ganze arische Stamm nennen das intellektuelle Ganze und Eines, die Einen Raum, die Andern Zeit; aus diesem habe sich der gute Gott und der böse Dämon, oder schon vor diesen, wie Einige sagen, Licht und Finsterniss ausgeschieden. Diese bilden, nachdem sich das ununterschiedene Wesen geschieden, das doppelte System der höheren Mächte; an der Spitze der einen stehe Oromasdes, an der der andern Areimanios¹⁾. Diess erinnert nicht bloss in den Gedanken, sondern auch in den Ausdrücken so sehr an die Spekulation des Plotin, dass es notwendig für ein unter neuplatonischem Einfluss entstandenes Philosophem gehalten werden muss, wobei für uns nur das hieraus bemerkliche Bedürfniss nach einer höheren Einheit von Wichtigkeit ist. Ein Produkt der persischen Spekulation aber aus der Sasanidenzeit haben wir in dem Zarnam. „Theodor von Mopavesta²⁾ berichtet von einem abscheulichen Dogma der

1) Damascius p. 260 cap. 125. ed. Kopp. — 2) Theodor v. Mopavesta bei Photius Biblioth. cod. 81 p. 63. ed. Bekker.

Perser, welches Zarades eingeführt hat, von dem Zarnam, welchen er als Urheber von Allem einführt, und den er auch Schicksal nennt. In dem eiligen Streben, den Ormides zu gehören, habe dieser auch den Satanaa geboren. Auch spreche er von der blutschänderischen Vermischung derselben.“ In diesem Philosophem fehlt es nun zwar nicht an einer höheren Einheit, dagegen ist das Irrationale, welches das Bestehen des Ahriman überhaupt in sich schliesst, hier nicht erklärt, sondern in den Zarnam hinausgeschoben, welcher aus einem ganz unbegreiflichen Grund durch eine Fehlgeburth den Ahriman hervorbringt. Eine Einheit wäre hiemit allerdings erreicht, aber was für eine! eine leere, inhaltslose Abstraktion, ein unpersönliches Wesen, welches weder Licht noch Finsterniss, weder gut noch böse ist, eine Art Fatum, welches Alles hervorbringt, aber gleich am Anfang einen unseligen, unerklärbaren Missgriff macht. Dass ein solches Wesen, ein Ueding für jede wahre Religiosität, nie Gegenstand des eigentlichen Volksglaubens gewesen, vielmehr schon dessen allmähliche Auflösung ahnen lässt, liegt auf der Hand.

(Schluss folgt.)

Die phönikische Opfertafel von Marseille nebst dem Bruchstück einer neuentdeckten Opfertafel von Karthago.

Übersetzt und erklärt von Ernst Meier.

I. Vorbemerkungen.

Die Entdeckung der massilischen Opfertafel, die im Juni 1845 in der Altstadt von Marseille beim Abbruch eines alten Gebäudes aufgefunden wurde, bewirkte einen ganz neuen Aufschwung der phönikischen Studien. Hatten wir bis dahin meist nur kurze Grabinschriften und Votivsteine zu entziffern, wobei die Wiedererkennung grösserer Sprachproben, wie die der historisch wichtigen ersten kitäischen Inschrift und der literaturgeschichtlich höchst interessanten Elegie der Inschrift von Errx noch nicht gelingen wollte, so erhielten wir jetzt plötzlich ein ganz neues, ungeahntes Material für die Forschung.

Leider hat die Inschrift, die über 900 Buchstaben enthält, etwa ein Viertel oder gegen 320 Buchstaben eingebüsst. Da jedoch der Inhalt aus lauter einzelnen gesetzlichen Bestimmungen besteht, wobei gewisse Worte und Wendungen regelmässig wiederkehren, so kann ein grosser Theil des Fehlenden mit Sicherheit, ein anderer wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit ergänzt werden. Dadurch sind die Lücken für das Verständniss minder empfindlich, als man auf den ersten Blick vermuthen könnte. Am meisten ist der verstümmelte Eingang zu bedauern. Hier fehlt offenbar eine ganze Zeile, die über die Zeit und die Veranlassung der Aufstellung dieses Denkmals vielleicht näheren Aufschluss gab.

Die ganze Inschrift, die jetzt nur 21 Zeilen hat, bestand ursprünglich wie die sidonische Grabschrift aus 22 Zeilen, eine Eintheilung, die offenbar nicht zufällig ist. Die Zeilen sind übrigens zum Theil viel länger, als die der sidonischen Inschrift und haben mehrfach über 70 Buchstaben enthalten. Der aus zwei Stücken bestehende Stein, nach französischen Angaben ein Cassis-Stein, wie er an der Rhonemündung bei Marseille gefunden wird, war hiernach ursprünglich ungleich breiter als lang, eine Form, die nicht gewöhnlich ist, aber doch auch sonst vorkommt, z. B. Citiens. 1 und 2. Gegenwärtig wird er im Museum zu Marseille aufbewahrt. Ein Gypsabguss davon befindet sich in Paris.

Was den Inhalt betrifft, so enthält die darauf befindliche phönikische Inschrift eine obrigkeitliche Verordnung über die Abgaben an Fleisch und Geld, welche den Priestern am Baalstempel zu Massilia von den verschiedenen Opferarten entrichtet werden sollten, sowie eine kurze Angabe über mangelhafte Opferthiere, die von den Priestern zurückzuweisen seien. — Unstreifig war diese Gesetzestafel im Heiligthum des Baal zu allgemeiner Kenntnissnahme öffentlich aufgestellt, wie auch sonst die Phöniker geschichtliche, politische und religiöse Urkunden gern in Tempeln niederlegten; vgl. Philo bei Euseb. 1, 9. Strabo III, 5, 5. Diod. 11, 26. Sie wurde gefunden unweit der Kirche de la Mayor, die, wie eine Sage mehlet, einst ein Tempel der Artemis war. Diese Sage kann insofern geschichtlichen Grund haben, als die ältesten christlichen Kirchen überhaupt gern auf heidnischen Kultusstätten errichtet wurden, um so dem Volke die Umwandlung weniger fühlbar zu machen.

Die Stadt Massilia, von den Griechen *Μασσαλία* genannt, wurde der Ueberlieferung nach von den Phokäern zur Zeit ihrer Seeherrschaft um 600 vor Chr. am Ausfluss der Rhone gegründet¹⁾, und später, etwa um 546 von phokäischen Auswanderern, die vor den eindringenden Persern die Heimath verlassen hatten, verstärkt. Das benachbarte Karthago gerieth bald mit diesen unternehmenden Seefahrern in Streit, verband sich mit den Tyrrhenern (Etruskern) und griff sie an. Thukydides 1, 13 berichtet kurz: „Die Phokäer, welche die Pflanzstadt Massalia gründeten, gewannen ein Seetreffen gegen die Karthager.“ Diess geschah zur Zeit des Kambyses, um 536. Herodot 1, 166 bemerkt aber, dass dieser schwer erkaufte Sieg einer Niederlage nicht unähnlich gewesen, indem die Phokäer von 60 Schiffen 40 gänzlich verloren, und die übrigen 20 unbrauchbar wurden.

Beide Völker hatten ihre Kraft und Tüchtigkeit gegenseitig achten gelernt; beide erkannten, dass der Friede ihnen nützlicher sei, als ein fortgesetzter zweifelhafter Krieg um die Alleinherrschaft. Sie ertrugen sich daher neben einander, indem sie die Gränzen ihres Kolonialgebietes fest bestimmten, und so folgte auf diesen Kampf ein fester Friedens- und Freundschaftsbund, der ein paar Jahrhunderte lang dauerte, bis die Masilier im ersten punischen Kriege auf die römische Seite hinübergedrängt wurden.

In diese Zeit, von 500—300 vor Chr. fällt offenbar die Abfassung unserer Inschrift; denn sie setzt durchaus friedliche Beziehungen zwischen den beiden Handelsvölkern voraus. In Massilia

1) Der Name *Massalia* scheint nicht griechisch, sondern phönikisch zu sein = 𐤌𐤕𐤕, arab. مَنَول Niederlassung, Wohnung, Herberge, indem die Karthager oder Tyrier diesen so günstig gelegenen Punkt wohl nicht unbesetzt liessen. Daher dann auch gewiss von Anfang an Kampf gegen die Phokäer; vgl. Justinus 43, 3.

muss bald nach dem Friedensschlusse eine zahlreiche phönizische Bürgerschaft, wie in so vielen andern Handelsstädten, ansässig geworden sein und ungehindert den heimischen Kultus geübt haben, so dass wir mit grosser Wahrscheinlichkeit die Zeit zwischen 500—400 vor Chr. als die der Abfassung des Denkmals annehmen dürfen.

Die zwei Sufeten aber, welche erwähnt werden, sind nicht die oberste Staatsbehörde von Karthago, wie Movers meinte, sondern die Vorsteher der in Massilia wohnhaften Phönizier, die ebenfalls Sufeten oder Richter genannt wurden. Die hier ansässigen Phönizier (Karthager) müssen demnach so zahlreich gewesen sein, dass sie nicht nur einen eigenen Tempel und Kultus, sondern auch ihre eigene Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit hatten, wie dies aus unserer Opfertafel deutlich hervorgeht. Im Allgemeinen jedoch sind diese Verordnungen nicht in Massilia entworfen und hier zuerst aufgestellt, sondern sie sind unstreitig den meisten phönizischen und speziell den karthagischen Städten mit manchen kleinen Abänderungen gemeinsam gewesen. Das am Schluss dieser Abhandlung mitgetheilte Fragment einer zu Karthago gefundenen zweiten, bis auf Worte und Wendungen der massilischen ganz ähnlichen Opfertafel erhebt diese Vermuthung zu fast historischer Gewissheit.

Das Verständniss einer so alten Urkunde konnte natürlich erst allmählig wieder erschlossen werden. Auf die plumpe Mystifikation des Herrn Limbéry¹⁾, der einen Allianz- und Handelsvertrag zwischen Massilia und Karthago darin entdeckt haben wollte, folgten die Entzifferungs- und Erklärungsversuche von de Saulcy²⁾, Judas³⁾ und Bargès⁴⁾, die zwar ebenfalls noch sehr ungenügend waren, aber doch bereits einiges Leichtere richtig erkannten.

Grössere Verdienste um die sprachliche und historische Deutung der Inschrift erwarben sich sodann Movers⁵⁾, Munk⁶⁾ und Ewald⁷⁾; allein ich kann das Urtheil nicht unterschreiben, dass die Erklärung dieses Denkmals „schliesslich von Ewald in

1) *Le Traité de Massilia, inscription phénico-punique, trouvée à Marseille en 1845, contenant etc.* par Nicoly Limbéry. Alger, 1846. 4.

2) *Sur une inscription phénicienne découverte à Marseille en Juin 1845. Mit einem Facsimile der Inschrift. Mémoires de l'Acad. des inscript. T. XVII. Part. 1. Paris, 1847.*

3) *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue Ibyque.* M. 32 Gr. 8. Paris 1847.

4) *Temple de Baal à Marseille, ou grande inscription phénicienne etc.* Paris, 1847.

5) *Phönizische Texte. 2. Theil: Das Opferwesen der Karthager. Commentar zur Opfertafel von Marseille. Mit einer lith. Tafel.* Breslau, 1847.

6) *Journal asiatique.* Nov.-Dic. 1847.

7) *Ueber die neuentdeckte phöniz. Inschrift zu Marseille.* Aus dem 4. Bd. der Abhandlungen der kön. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, 1849; vgl. auch Ewald's Jahrb. 1849, S. 185 ff.

allen Hauptſachen ins Reine gebracht worden ſey (Zſchr. d. DMG. Bd. IV. 1850 S. 81). Vielmehr glaube ich den Beweis liefern zu können, daß das ſprachliche und zum Theil auch das ſachliche Verſtändniß, wie das kaum anders ſeyn kann, noch ſehr weſentlicher Berichtigungen bedarf, und hoffe, die Erklärung, die ſeit 15 Jahren vollſtändig geruht hat, in den folgenden Blättern einen Schritt weiter gebracht zu haben.

Inſonderere iſt es mir durch wiederholte Beſchäftigung mit dieſem Gegenſtande immer klarer geworden, daß die wirklichen, nicht ſicher zu ergänzenden Lücken des Steins ſich hauptſächlich im Anfang befinden. Die erſte ganze Zeile, die fehlt, hatte etwa 54 Buchſtaben. Die zweite, die jetzige erſte, hat gegen 36 Buchſtaben eingeüßt; dann Z. 3—9 jede Zeile 14—18 Zeichen, ſo daß hier bis Zeile 11 im Ganzen 195 Buchſtaben fehlen. In der zweiten Hälfte dagegen waren von Anfang an die Zeilen im Allgemeinen etwas kürzer, als in der erſten, obwohl auch hier ſchon manche ſehr kurz und doch vollſtändig ſind, wie Z. 4 u. 5. Auch Zeile 9, an der noch Z. 19 nur ein einziges Wort fehlt, iſt mit 26 Buchſtaben abgeſchloſſen. Am kürzeſten iſt die 19te, die nur 22 Buchſtaben hat und doch vollſtändig iſt.

An den lückenhaften Stellen laſſen ſich — wie geſagt — die fehlenden Worte und Sätze mehrfach aus dem Zusammenhange mit ziemlicher Gewiſſheit herſtellen, und dieſen Verſuch wird man um ſo weniger tadeln können, als von der Ergänzung zuweilen der Sinn des vorhandenen Textes abhängt, wie Z. 14—16: weſhalb denn auch ſieſt ſämmtliche Erklärer hie und da einen ſolchen Wiederherſtellungsverſuch gewagt haben, freilich nicht immer mit Glück. Einige Buchſtaben, welche 3—4 Worte bilden, bietet uns jetzt auch das Bruchſtück der karthagiſchen Opfertafel zur Ergänzung der Maſſilienſis dar. Mögen einſichtige Fachgenossen entſcheiden, wie weit die vorliegende Reſtauration gelungen!

Ich laſſe zunächſt den Text, in hebräiſche Quadratschrift umgeſchrieben, folgen. Alles Eingeklammerte fehlt im Original und iſt von mir ergänzt worden.

II. Text der Inſchrift.

- 1 אֱלֹהֵינוּ אֵשׁ צִוְּיָהּ לְחַה לְכַהֵנִם בְּשִׁמְעָהּ כָּל־כָּלֵל אִם צִוְּיָהּ
אֵשׁ שְׁלֹם כָּלֵל אֵשׁ זִבְחָה אֱלֹם
2 בַּת כֶּסֶל (וְזִבְחָה הַשֶּׁם) אֵלֶּה אֵשׁ בְּ[אֵשׁ] בַּת כֶּסֶל לְכָל־הַמִּשְׁבָּח[ה]
עַתָּה[לְקַח] כֶּסֶל הַשֶּׁם בֶּן בְּרַחֲמֵי בֶן בֶּרֶךְ[אֵשׁ] וְהַלְבֵּשׁ[ה]
הַשֶּׁם בֶּן בְּרַחֲמֵי בֶן הַלְבֵּשׁ[ה] וְהַבְּרִיחֵם

I.

- 3 כֹּאֲלֵךְ כָּלֵל אֵשׁ צִוְּיָהּ אֵשׁ שְׁלֹם כָּלֵל לְכַהֵנִם כֶּסֶף עֲשֵׂרָה X בִּאֶחָד
וְ[ב] כָּלֵל יִכֹּן לְשִׁמְעָה שֶׁן הַמִּשְׁבָּח וְ[אֵשׁ] מִשְׁקָל מֵאָה וְחֲמִשָּׁן
4 וּבְצִוְּיָהּ קִצְרָה וְיִצְלַח וְכֵן הָלַךְ וְהַשְׁלֵם וְהַשְׁמֵט וְאַחֲרֵי חֲשָׁר
לְכָל־הַזִּבְחָה

II.

- 6 בעזל אש קדש-לם בעזער באט ובמקא אש באזל כלל אש צונת
אש שלם כלל לכהנס כסף חטאת [באחד ובכלל יכן לסעל-]
7 ח סן הסטאח ז שאר משקל מאה וחמשס Cl. ובצונת קצרת
ויצלת וכן הערת והשלכם והסעטם ואחרי השאר לבעל הזבח

III.

- 7 ביכל אש בקז כלל אש צונת אש שלם כלל לכהנס כסף שקל ו
ז' u באחד ובצונת יכן לסעלת סן הסטאח ז קצרת
8 ויצלת וכן הערת והשלכם והסעטם ואחרי השאר לבעל הזבח

IV.

- 9 באחד אש בקרא אש בצארב איל כלל אש צונת אש שלם כלל
לכהנס כסף רבע שלשה ז' u באחד ובצונת יכן לסעל-
10 ח סן הסטאח ז קצרת ויצלת וכן הערת והשלכם והסעטם
ואחרי השאר לבעל [הזבח]

V.

- 11 [בצ] פד אגנו אש גץ שלם כלל אש שצא אש חזח לכהנס כסף
רבע שלשה ז' u באחד וכן הש[אר] לבעל הזבח
12 לצער אש קרמת קבשית אש זבח צד אש זבח שטן לכהנס כסף א'
X. לבאחד

VI.

- 13 [נ] לצונת אש נקטס פנה אלס יכן לכהנס קצרת ויצלת ו[ח] צונת
[יכן בשט]
14 ז כלל נעל חלב נעל חלב ועל כל זבח אש אדם לזבח בת[ח]
אש מקנא אש צער חמס נקרב[ו]
15 [ל] כל יזח אש יזח דל טקנא אש דל צפי כל יכן לכהנס [לקחת]
16 כל מרחה וכל שפה וכל מרחה אלס וכל אדם מאש יזח [בסנחת]
יחן לכהנס טטאח
17 האדם מרחה . מטאח על זבח אחד כמנה שיה ככתב[ח] ויבסס
ז וינעש
18 ולסטאח אש איכל שח כסס ז ונתן לסי הכתבת אש [וכתב על]
אבן ז עת חלקבעל השפט בן ברחן
19 ה וחלצבעל בן בראשטן וחברנס
20 כל כחן אש יקה מטאח ברין לאש שח כסס ז ונעש[ש] יכמל בן א
21 ק לבעל זבח אש איכל יתן את כל [מנ]ה הסטאח [על זבח אחד]
לסי הכתבת אש שח כסס ז וינעש[ש]

III. Uebersetzung.

- 1^a [Dies ist der Opferantheil, der geboten wurde den Priestern zu gehen als Abgaben von jedem Vollopfer, sei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, das geopfert wird dahier]
1^b beim Tempel des Baal, [und diess die Taxe] der Opfergaben, welche auf-[gestellt wurde für alle Opfer-[gaben zur Zeit des [Chilqi]-]baal, des Sufeten, des Sohnes Baitanits, des Sohnes Bad-[esmun's, und des Chalzibaal.]

2. des Sufeten, des Sohnes Baal-ſamun's, des Sohnes Chalziabaals und [ihrer Genossenschaft.]

I.

3. Bei einem Stier als Volloffer, ſei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern zehn (X) Sekel Silber für eins. Und bei einem Volloffer ſoll [ihnen] gehören noch über die Summe dieſer Abgabe hinaus F[leisch, im Gewicht von 150 Sekeln.]
4. und bei einem Bittopfer die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die übrigen Theile des Fleisches ſollen dem Inhaber des Opfers gehören.

II.

5. Bei einem Binde, das Hörner hat ohne Beſchädigung und ohne Anjochung, oder bei einem Hirsche als Volloffer, ſei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern fünf Sekel Silber [für eins; und bei einem Volloffer ſoll ihnen gehören noch über]
6. die Summe dieſer Abgabe hinaus Fleisch, im Gewicht von einhundert und fünfzig (150) Sekeln; und bei einem Bittopfer die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füſſe [und die übrigen Theile des Fleisches ſollen dem Inhaber des Opfers gehören.]

III.

7. Bei einem Schafbock oder Gaisbock als Volloffer, ſei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern 1 Silber-Sekel, 2 Zar für eins; und bei einem Bittopfer ſollen [ihnen] gehören noch über die Summe dieſer Abgabe hinaus die kurzen Rippen]
8. nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füſſe und die übrigen Theile des Fleisches ſollen dem Inhaber des Opfers gehören.

IV.

9. Bei einem Schafkamm oder Gaisböckchen oder bei dem Jungen eines Hirsches als Volloffer, ſei es ein Bittopfer oder ein Dankopfer, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber [und] 2 Zar [für eins; und bei einem Bittopfer ſollen ihnen gehören noch über]
10. die Summe dieſer Abgabe hinaus die kurzen Rippen nebst den Weichen. Die Haut aber und die Lenden und die Füſſe und die übrigen Theile des Fleisches ſollen dem Inhaber des Opfers gehören.

V.

11. [Bei einem Vogel des Nestes oder des Flügels (d. i. bei einem noch im Nest ſitzenden oder schon beflügelten und fliegenden Vogel) als Dankopfer, ſei es ein freiwilliges oder ein pflicht-

schuldiges, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber [und] 2 Zar für eins: aber es gehört das F[leisch dem Inhaber des Opfers.]

12. Bei einem Vogel, wenn du ihn vorher gewicht hast, sei es ein Opfer mit Speise oder ein Opfer mit Oel, gehören den Priestern 10 Silber-Obolus für eins . . .

VI.

13. Bei einem Bittopfer, das man hieher bringt, sollen den Priestern gehören die kurzen Rippen nebst den Weichen; und das Bittopfer [soll sein mit Oel]
14. übergossen, und zwar bei jedem einzelnen Fettstücke. Und bei jedem Opfer, das Jemand opfern will als Opfer-[gabe, sei es Heerdenvieh oder Geflügel, so soll er es fehlerlos bringen.]
15. [Was betrifft] irgend ein Opfer, das man opfern will als ein mangelhaftes vom Vieh, oder als ein mangelhaftes vom Geflügel, so soll es den Priestern nicht zustehen, [anzunehmen]
16. irgend ein Ansätziges, noch irgend ein Rändiges, noch irgend ein Abgemagertes dahier. Jedermann aber soll von dem, was er opfert [als Opfergabe den Priestern eine Abgabe entrichten.]
17. Der Mensch, der da schmollt die Abgabe bei irgend einem Opfer nach dem Masse, das festgesetzt worden in der Vorschrift [und in dieser Bekanntmachung, der wird gestraft werden.]
18. Was aber eine Abgabe betrifft, die nicht festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht aufgestellt worden gemäss der Vorschrift, die [eingegraben worden auf diesen Stein, zur Zeit des Chliziabaal, des Sufeten, des Sohnes Bad-tani-]
19. t*, und des Chliziabaal, des Sohnes Bad-esmun's und ihrer Genossenschaft:
20. so wird jeder Priester, der eine Abgabe nimmt, die hinausgeht über das, was festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, gestraft werden. [Ebenso aber]
21. auch, was betrifft den Inhaber eines Opfers, der nicht gibt das gan-[ze Ma]-ss der Abgabe [bei irgend einem Opfer gemäss der Vorschrift, die festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, der wird gestraft werden.]

IV. Erklärung.

Zeile 1—2. Die Überschrift, die leider unvollständig ist, enthält die Angabe des Inhaltes und Zweckes, des Ortes und der Aufstellungszeit dieser Opfertafel. Es fehlt hier, wie schon bemerkt, die erste Zeile ganz. Die zweite beginnt mit בא-בבב, wobei בא als Accus. des Ortes zu fassen ist. Von ב ist nur der untere Querstrich noch sichtbar. Die nun folgenden Buchstabenreste restaurirt Movers zu יגה Herr. Allein der mittlere Strich kann der Richtung nach nicht Rest eines Dalet sein. Ich sehe in dem

Die Opfertafel von Carthago.



Taf. 6.



ersten ſenkrechten Striche den Schluß eines Vay, die beiden nächſten Striche laſſen ſich durch einen Querſtrich zu einem regelmäßigen Zain beſtellen, ſo daß wir יי die Kopula und das defectiv geſchriebene Pronomen demonſtr. erhalten: „und dieſſes-iſt“. Dann folgt כ und darauf ein leerer Raum für zwei Buchſtaben, die nach der karthagischen Opfertafel כה waren, wodurch wir das Wort כהה erhalten. Nach dem arab. بَيْعَة könnte es Verkaufung und daher

etwa den Verkaufspreis, die Taxe bezeichnen. Vgl. den Anhang. — Die karthagische Tafel hatte ſodann das Wort כההכח, das nach den vorhandenen Buchſtaben und Buchſtabenreſten auch entſchieden in der Maſſiliensis ſtand. Die Gaben müſſten allgemein für Opfergaben ſtehen, wie der Singular im Neuſyriſchen (Numd. 14 bei Judas) in dieſer Bedeutung vorkommt: כההכח בלל „dem Herrn, dem Baal ſpendete eine Opfergabe Timé“ (d. i. Tennes).

Die nächſten drei Zeichen lauten in der karthagischen Recenſion noch etwas vollſtändiger אש כח. Darauf folgt ein leerer Raum für etwa 12 Buchſtaben, die ich zu ergänzen geſucht habe, indem ich leſe:

וה כהה חשח אהה אש כה כה לכל-החשחחח

„Und dieſſes iſt die Taxe der Opfergaben, welche aufgeſtellt wurde im Hauſe des Baal für alle Opfergaben zur Zeit des —“ u. ſ. w. Im Uebrigen werde ich Jedem dankbar ſein, der mir einen beſſeren Zuſammenhang für die Wortträger vorzuſchlagen weis.

Auf כה, zur Zeit, folgt der Name des einen Sufeten; allein die erſte Hälfte der Zuſammensetzung des Namens iſt zerſtört. Nach den übriggebliebenen unteren Zügen zu urtheilen, kann man am leichtesten חלק oder חלק lesen. Im erſteren Falle würden beide Sufeten Chalkibaal geheißen haben, was nicht wahrſcheinlich; daher die andere mögliche Leſart חלקבאל vorzuziehen iſt, um ſo mehr, da dieſſes חלק Theil, Antheil, Zuthail, Glücksgabe mit dem כה im Namen ſeines Vaters und Großvaters gleichbedeutend iſt. Im Hebräiſchen würde der Name חלקבאל entſprechen. — Der Name Bad-Tanit und Bad-Eman bedeutet: „Glück von der Tanit“, einer kriegeriſchen Geſtalt der Aſtarte, und „Glück von Eman“, dem Aeſkulap der Phöniker. Daß כה nicht aus כה verkürzt ſei, wie Munk u. A. annehmen, hat ſchon Meyers richtig angemerkt. — Der Großvater des erſten Sufeten hatte dieſſes כה gleichfalls in ſeinem Namen; die zweite Hälfte fehlt aber. Man kann Eman wie Z. 2, Aſtarte wie Carth. 1. 4, oder Melkart wie Carth. 5. 4 ſuppliren.

Der Name des zweiten Sufeten חלקבאל die Rettung Baals, iſt nach Z. 10 zu ergänzen. Er hieß demnach wie ſo oft bei Hebräern und Karthagern nach dem Großvater. Der Schluß von

Z. 2 ist ebenfalls nach Z. 19 unzweifelhaft herzustellen. Auf Vav ist חברים zu ergänzen, von חברין Verbindung, Genossenschaft, im Hebr. nur als Personen- und Ortsname bekannt. Das Abstraktum bezeichnet dann aber wie so oft den Plural; vgl. מְרוֹן die Herrschaft = die Herrscher, Richt. 5, 7. Das Suffix ist חַי, nicht חַיִּי wie Ewald will, indem das demonstrative Nun bei Substantiven sonst nicht vorkommt. Die Genossen der Sufeten sind nicht etwa sämtliche Gemeindeglieder, sondern die Mitvorstände dieser karthagischen Körperschaft in Massilia.

Was die erste ganz fehlende Zeile enthielt, lässt sich ungefähr wohl vermuthen. Sie muss im Allgemeinen den Zweck und Inhalt der Opfertafel angegeben haben, und wird demnach nach Form und Umfang wohl eine Fassung gehabt haben, die der oben S. 95 Zeile 1a versuchten Ergänzung nicht ganz unähnlich war. —

Auf diese Ueberschrift folgen nun sechs Gruppen von Opfergesetzen, indem zunächst die Abgaben bei Opfern vom Heerdenvieh, dann die von Vögeln angegeben werden, Zeile 3—12. — Von Zeile 13 an finden sich einzelne, besondere Verordnungen in Beziehung auf die Opfer, darunter namentlich auch die über unzulässige Opferthiere, Z. 15—16.

I

Zeile 3—4. Der Stier, אֵיל, als das vorzüglichste Opferthier, steht hier wie in den hebräischen Opfergesetzen (3 Mos. 1, 5, 4, 3 u. s. w.) voran. Sodann werden durchgängig zwei besondere Opferarten unterschieden, nämlich צֹרֶחַ und שָׁלֵם, die aber zugleich wieder unter dem allgemeineren Begriff כֹּלֵל zusammengefasst werden, weshalb כֹּלֵל, wie es stets bei שָׁלֵם wiederholt wird, so auch dem Sinne nach zu צֹרֶחַ gehört. — Das hebr. כֹּלֵל Vollopfer, Brandopfer = לֵזֶה hat im Phönikischen die allgemeinere Bedeutung eines vollständigen Thieropfers überhaupt, und ist synonym mit זֶבַח Z. 4. 8. 14. 15, nicht aber, wie Blau (Ztschr. d. DMG. 1862, S. 442) will, gleichbedeutend mit הַטִּיר im alttestamentlichen Opferritual. — שָׁלֵם bedeutet im A. T. Dankopfer, eigentlich Vergeltung, nicht „Friedensopfer“ wie Movers übersetzt.

Schwieriger ist die Erklärung von צֹרֶחַ. Movers leitet es her von dem arab. نصح rein sein; צֹרֶחַ verkürzt צֹרֶחַ = צֹרֶחַ, Reinigung, daher etwa Reinigungsopfer. Allein von andern Bedenklichkeiten abgesehen, zeigt schon die scriptio plena das Unzulässige dieser Erklärung. Das Vav muss nothwendig Konsonant sein. Aus demselben Grunde ist die Ableitung von Hitzig und Blau, wonach צֹרֶחַ aus צֹרֶחַ zusammengesogen und von צֹר aufsteigen mit לָזֶה synonym sein soll, unzulässig. Munk vergleicht das äthiop. ሠዕ: opfern, verwandt mit זֶבַח; allein das Wort muss eine speciellere Bedeutung haben, als die von Opfer überhaupt; denn ein „obligatorisches Opfer“ kann es dieser Ab-

leitung nach nicht wohl bedeuten, so wenig als שָׁלַם an sich ein „freiwilliges Opfer“ bezeichnet.

Richtiger vergleicht Ewald den Stamm צוּצ mit dem samaritanischen צוּצ (צוּצ) rufen, schreien; hebr. צוּצ schreien, צוּצ f. i. laut rufen, ausrufen. Für den Uebergang von צ in נ vgl. נסע = נסח: ausreissen; נבז und נבה hoch sein; נעב athiop. צוּצ: (rēchša) hungern, נעב = נעב essen; צוּצ = צוּצ audorran, trocknen, נעב = נעב trennen, zerstreuen; נעב c. ב. hebr. נעב Ekel haben, נעב und נעב rein sein, u. s. w. Noch näher jedoch wäre zu vergleichen gewesen das Athiop. צוּצ: zavēa (צוּצ) rufen, ausrufen (z. B. Gott), und das demselben genau entsprechende hebr. צוּצ am Hilfe rufen, צוּצ Hilfseschrei = phönik. צוּצ Hilfe-
ruf, verbunden mit einem Opfer, durch das man die göttliche Hilfe in Anspruch nimmt, also mit dem dabei zu supplicirenden שָׁלַם ein Halferuf-Opfer oder Bittopfer, und so verschieden von שָׁלַם, dem Dankopfer, das nach erfolgter Hilfe und Rettung gebracht wurde. Für den häufigen Uebergang von צ in צ vgl. צחק und צחק lachen; צחק und צחק verbergen; צחק = צחק Schenkel; צחק Gasse, athiop. צחק: (zəgād). צחק = צחק Weg; צחק f. i. und צחק f. i. gehen; צחק und צחק heiss; צחק und צחק Dach, u. s. w. Schon die arab. Scholiasten bemerken diesen öfteren Uebergang von צ in צ.

Ewald fasst das Wort als Lobopfer im Sinne des hebr. חֲזָקָה; allein die Etymologie ist dieser Deutung nicht günstig; ausserdem bildet das Lobopfer keinen Gegensatz zu שָׁלַם, dem Dankopfer. Das Phönikische hat hier vielmehr einen bestimmteren Ausdruck als das Hebräische, das mit שָׁלַם ein Opfer sowohl für erreichtes, als auch für noch zu erreichendes Heil bezeichnet, wie aus 1 Sam. 13, 9. 2 Sam. 24, 25. Richt. 20, 26. 21, 4, deutlich hervorgeht, so dass es für ein Dankopfer wie für ein Bittopfer stehen kann. Für letzteres hat das Phönikische den Ausdruck צוּצ (die Form wie das entsprechende צוּצ, צוּצ u. s. w.). Davon findet sich im Neupunischen als denominatives Verbum צוּצ, צוּצ (= צוּצ hebr. צוּצ) ein Bittopfer bringen, ein bis jetzt nicht erkanntes Wort, das Ewald durch „himmlisch“ und Levy durch „geloben“ übersetzt, beides Bedeutungen, die ebenso unpassend, als unerweislich sind. — Die Bittopfer, besonders zur Abwendung von Unfällen dargebracht, waren die wichtigsten und galten

überhaupt für die ältesten Thieropfer bei den Phönikiern (Porphyrius, de abstinent. IV, 15). Es konnten auch nur die höheren Thiergattungen, nicht aber Vögel dazu verwendet werden, wie zu einem זָבִיחַ. Dies זָבִיחַ hat sicher nicht, wie Ewald will, den blossen Begriff „einer Darbringung“, sondern ist der Ableitung gemäss in dem bekannten alttestamentlichen Sinne als Dankopfer zu nehmen. — זָבִיחַ — זָבִיחַ, sive — sive, wie 3 Mos. 16, 3 u. s. w.

Die einfache Setzung des זָבִיחַ Silber anstatt זָבִיחַ-כֶּסֶף ein Sokel Silbers entspricht ganz dem hebr. Sprachgebrauche. — Die Bezeichnung der Zahlen durch Worte und dann durch Zahlzeichen ist allgemein phönizisch; vgl. die sidonische Grabschrift Z. 1. — Hinter זָבִיחַ befinden sich zwei schräg über einander stehende Punkte, offensbare Trennungszeichen wie am Schluss von Zeile 4 und wie der einfache Punkt Z. 17. Zu vergleichen sind die über einanderstehenden Trennungspunkte im Aethiopischen, Samaritanischen und der hebräische Versabtheiler Sof-pasuy.

Bei dem nächsten Worte lesen Meyers und Munk den zweiten, verwischten Buchstaben als He; es ist aber dem Zusammenhange angemessener mit Ewald Bet zu setzen: זָבִיחַ „und bei einem Vollopfer“. Dliess muss aber, da es nach Z. 4 von dem Bittopfer unterschieden wird, für das kurz vorher genannte vollständigere זָבִיחַ stehen. Da hier ferner זָבִיחַ dem זָבִיחַ vorangeht, so ist aus der sonstigen umgekehrten Ordnung in Bezug auf die Wichtigkeit des Opfers kein sicherer Schluss zu machen, wie das Ewald gethan, obwohl sonst allerdings das Bittopfer das vorranglichere gewesen zu sein scheint.

זָבִיחַ fassen Munk und Meyers als Altar: „Das vollkommene Opfer rüstet man für den Altar“. Ewald: „Stufe = Würde, wie זָבִיחַ: beim gemeinen Opfer (זָבִיחַ) sei auch der Würde der Opferart die Abgabe“. Allein beide Auffassungen sind sprachlich schon anzuzweifeln und geben zudem einen sehr überflüssigen Sinn. Dem hebr. Sprachgebrauch gemäss ist vielmehr זָבִיחַ wie זָבִיחַ 1 Chron. 29, 3, „über (etwas) hinaus = ausser dem, was“

zu nehmen. — זָבִיחַ ist wie זָבִיחַ modus et ratio; זָבִיחַ II. eintheilen, in Klassen theilen; daher das Subst. Art und Weise, oder das Mass, die Summe. — זָבִיחַ von זָבִיחַ, Geschenk, Am. 5, 11; dann die Ehrenportion für den Gast, 1 Mos. 43, 34; daher endlich Abgabe, wie Ex. 20, 40. 2 Chron. 24, 6, 9. „bei einem Vollopfer soll [Ihnen — den Priestern] gehören noch über das Mass dieser Abgabe hinaus Fleisch“ u. s. w. Das demonstrative זָבִיחַ beim Feminin wurde wahrscheinlich זָבִיחַ oder זָבִיחַ gesprochen, indem die weibliche Endung זָבִיחַ wie im spätern Hebraismus (זָבִיחַ = זָבִיחַ) abfiel, Ex. 16, 45. 2 Kön. 6, 19. Koh. 2, 2 u. s. w.; ähnlich wie die Substantive auf זָבִיחַ und זָבִיחַ diess i allmählig einbüssten. — Die auf זָבִיחַ folgende Lücke ist nach Zeile 6 so herzu-

stellen: **וְהָיָה בְּהִקְדָּשׁוֹ**. Es soll den Priestern gehören „Fleisch, im Gewicht (eig. ein Gewicht) von 150 Sekela“.

Die vierte Zeile enthält mehr dunkle, bis jetzt nicht verstandene Bezeichnungen, namentlich **קָצֵר וְיָצִיל**, Fleischtheile, die bei einem Blutopfer den Priestern zukommen sollen. Movers nimmt sie als Passivformen, als Perf. Pu. und Imperf. Hof „abgeschnitten wird sie [die Ehrenportion] und gekaut“. Beiser Munk und Ewald als Substantive: **קָצֵר** abgeschnittene Stücke; **יָצִיל** nach Ewald: Spenden, mit denen man Jemand zu verbinden sucht. Allein mit dieser Forderung, den Priestern noch unbestimmte „Stücke und Spenden“ zu geben, wäre jeder Willkür und Kriessung Thür und Thor geöffnet, während die Opfertafel offenbar durch genaue Festsetzung aller Abgaben gerade jede Willkür der Priester wie der Opferbringer verhindern wollte. Demnach fasse ich **קָצֵר** die kurzen — nach dem Arab. als die kurzen

Rippen, vgl. **قَصِيرِي**, **قَصِيرِي** die zwei unteren, kurzen Rippen an jeder Brustseite, die die Hypochondrien oder Weichen berühren. Diese letzteren sind sodann durch **يָצִיל** bezeichnet: **يָצִיל** = **يָצִיל** Seite, daher wie das genau entsprechende arabische **يَضِلُّ** und **يَضِلُّ** die Weichen, übertragen wie **يَضِلُّ** die Hypochondrien, eig. Seite, wie **يَضِلُّ** und **يَضِلُّ**.

Allerdings sollte man den Artikel erwarten wie an den andern Stellen, wo bestimmte Glieder und Fleischtheile genannt werden. Indess konnte der Artikel, den die Phönizier ohnehin sparsamer als die Hebräer gebrauchten, hier wie im Hebr. nicht selten deshalb fehlen, weil diese Namen in der Opfersprache für den angegebenen Begriff so fest und durch sich selbst schon so bestimmt waren, dass ein einer Hervorhebung durch den Artikel nicht bedurften. Aus demselben Grunde steht **שֵׁנָה** Z. 17 ohne Artikel. Sonst könnte möglicherweise der Plural auch deshalb unbestimmt stehen, um „einige kurze Rippen“, also wenigstens zwei, nebst den sich daran schliessenden Weichen zu bezeichnen, Jes. 65, 20. Ewald, Lebrb. § 278. Doch ist die erste Erklärung vorzuziehen.

Die Form **זֶרֶת** oder **זֶרֶת** Haut, ist weiblich oder vielmehr neutral, während das Hebr. nur die männliche Form **זֶרֶת** kennt. Abweichend vom hebräischen Opfergesetz (3 Mos. 7, 8), wonach die Haut des Opferthieres dem Priester gehörte, spruch das phönizische Gesetz in Massilen dieselbe dem Darbringer des Opfers zu — **זֶרֶת** sollen nach Ewald die Vorderfüsse sein, obwohl diese Bedeutung in keinem semitischen Dialekte nachzuweisen und um so gewisser zu verwerfen ist, als **זֶרֶת** nicht „die Hinterfüsse“, sondern die Füsse überhaupt sind. Im Hebr. hat **זֶרֶת** Tritt, daher Füsse mehr poetische Bedeutung, Ps. 57, 7; 58, 11. Sprw. 29, 5; Jer. 26, 6; während es im Phönizischen allgemein

für קָזַל steht. Die übrigen Dialekte kennen das Wort nicht. — Das Subst. קָזַל oder קָזַל hat schon Movers richtig mit den arabischen Wörtern قَالِب, قَالِب, قَالِب Lende, zusammengestellt. Für den Uebergang von ז und ש vgl. سَرَاط und سَرَاط scharf; נחך und niederreisen, und vorher S. 99.

Das Maskulin. אָחֵרִי Stat. estr. אָחֵרִי kann als Neutrum gefasst werden: das Andere = Uebrig des Fleisches, wie נִדְרִים Edlos, Redliches, Sprw. 8, 9. Sonst kann man den Plural auch fassen als: die andern — nämlich Stücke und Theile des Fleisches, was aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist. Möglicherweise könnte man aber auch אָחֵרִי lesen: die Hintertheile, die sich an die Lenden anschliessen. — Die appellative Bedeutung von קָזַל stimmt ganz zum hebr. Sprachgebrauche. Der Herr des Opfers ist der Inhaber, der Darbringer desselben.

II.

Zelle 5—6. — Als zweite Art von Opferthieren werden zusammengestellt קָזַל das männliche junge Rind, der junge Stier, und אָזִל der Hirsch. Hirschoffer werden auch sonst bei vordemasiatischen Völkern erwähnt, z. B. von Porphyrios, einem gebornen Tyrir (de abstinent. II, 25). Derselbe erzählt namentlich (ebend. II, 56), dass in dem phönizischen Laodicea der Artemis (nach Andern der Athene) jährlich ein Hirsch geopfert wurde als stellvertretendes Opfer für eine Jungfrau, die man früher ihr dargebracht. Auch Jes. 40, 16 wird auf Wildopfer hingedeutet, obwohl sie im mosaischen Kultus nicht zulässig waren.

Die fünfte Zelle ist nach Munk die dunkelste von allen, und bietet allerdings noch immer mehr ungelöste Schwierigkeiten dar. Der Eingang lautet: בְּזֶה אֶשׁ קָזַל-זֶה „bei einem Rinde, das Hörner hat“. Der Stat. estr. steht in seltener Weise wegen der engeren Verbindung, wofür sonst gewöhnlich, aber loser der Stat. absol. gesetzt wird. Es findet sich aber ebenso und zwar gleichfalls vor einer Proposition Ps. 58, 5: חֲסִידֵי-לֵזֶם „Gift haben sie wie Schlangen“, vgl. Jes. 56, 10. Ewalds Lehrb. § 332, c. vgl. 269, b. — Die Deutungen von Movers und Munk sind verfehlt; ebenso die der drei folgenden Worte bei allen Erklärern. Ich glaube, dass sie zu lesen sind: בְּחֶסֶר בָּאֵס וּבְחֶסֶר „ohne Beschädigung und ohne Anjochung“, als weitere Beschreibung des opferbaren, bereits gehörnten jungen Stieres. בְּחֶסֶר bei Mangel von, daher ohne wie בָּאֵס, בָּאֵס und בָּאֵס, vgl. חֶסֶר-בֵּן unvollständig, Sprw. 6, 32; Unverstand, Sprw. 10, 21. —

בָּאֵס mak בָּעַל Hasslichkeit, schlechte Beschaffenheit; verwandt mit dem chald. בָּאֵס schlecht sein; noch näher entspricht das arab. يَبِضٌ Verderben, Unglück; يَبِض id. Für den Ueber-

gang vgl. רֶנֶן Renner, 'edles Ross, arab. رَاصٍ u. a. w. Das Opferthier soll also unverletzt, unverstümmelt, ohne Makel und Fehl sein, eine Bestimmung, die ebenso bei den hebräischen Opfergesetzen vorkommt. Ebenso soll es noch zu keiner Arbeit verwandt, nicht angejocht gewesen sein, wie z. B. im A. T. von der zu opfernden rothen Kuh, 4 Mos. 19, 2 ausdrücklich gesagt wird, dass sie noch kein Joch getragen haben dürfe. נָסַח = hebr. מָנָח Joch, Anjochung, Jer. 27, 2. 28, 10. Ez. 30, 18; übertragen: Unterjochung, Jes. 58, 6. — Ewald nimmt נָסַח als Nebenform des talmudischen נָסַח Finger; נָסַח = hebr. מָנָח hinab, abwärts, im Sinne von „tiefer“ oder überhaupt „weiter“. Endlich soll נָסַח Höhe bedeuten, indem נָסַח Würde, verglichen und dem ganzen Satze der Sinn beigelegt wird: „bei einem Kalbe welches Hörner hat mit der Höhe (!) eines Fingers und weiter (!)“. Diese Erklärung ist schon sprachlich so durchaus unhaltbar, dass jede weitere Widerlegung überflüssig erscheint.

„Bei einem Rinde — oder bei einem Hirsche als Vollopfer“. Hier steht נָסַח wie Z. 7, 9, 11, 15, ganz im Sinne von נָסַח oder, abweichend vom hebr. Sprachgebrauch, wo es nur in der Gegenfrage oder in disjunktiven Sätzen (sive — sive) diese Bedeutung erhalten kann. — Die Zeile ist unvollständig. Nach Z. 3 aber lautete der Schluss offenbar, indem der letzte Buchstabe noch den Anfang der 6. Zeile bildet, also: בָּאָחֵר וּבְכָל יוֹם לְמַעַלְהָ. Die Erklärung s. bei Zeile 3.

Die Zahlzeichen Z. 6 für 150 sowie die sonstigen wurden von Movers und Ewald anfangs übersehen oder falsch gedeutet (wie die zwei Zeichen für 40 als 77 Gewicht), von de Saulcy, Munk und Rüdiger dagegen zuerst richtig erkannt. Das zusammengesetzte Zeichen für 100 weicht zwar von dem bis jetzt bekannten etwas ab; enthält aber doch die Grundzüge von Nr. 2 u. 3 bei Gesen. monum. phoen. p. 87. Nur erscheint hier das in der Mitte stehende Zeichen weit kleiner, verkürzt, als in der massilischen Opfertafel. — Der Schluss der 6. Zeile ist nach Zeile 4 mit vollkommener Sicherheit in der angegebenen Weise wieder herzustellen.

III.

Zeile 7—8. Auf der dritten Stufe der Opferthiere werden Schafbock und Gäisbock genannt. Dass hier יָבֵל der Widder oder Schafbock sei, haben die Ausleger sogleich erkannt. Nur die Ableitung des Wortes hat noch nicht gelingen wollen. Die Rabbinen deuten allerdings das hebr. קָרְן הַיָּבֵל als Widderhorn, und R. Agiba bemerkt im babylonischen Talmud, dass der Widder bei den Arabern יוֹבֵל heiße (vgl. die Gemara zu השנה ראש רבי עקיבא כשהלכתי לעריטא דיו קורק לזכרא יובלא, C. 3: אמר רבי עקיבא כשהלכתי לעריטא דיו קורק לזכרא יובלא). Indess ist der Name bis jetzt im Vulgararabischen nicht nachge-

wiesen. Er findet sich aber noch in härterer Aussprache im Hebr. als קָבֵל Sturmbock, Ez. 26, 8, eig. aries, Widder, etymologisch wohl der Vorderer = der Anfänger, Leitbock; vgl. قَبِيل der Fürst = قَبِيل Anführer, König im Hingaritischen. Das Verb. قَبِل steht ebenfalls noch vom Widder, der im Gesicht gewandte Hörner hat; ebenso das Adj. أَقْبَل, obwohl diese Bedeutung auch von einer anderen Übertragung ausgehen könnte.

Der Übergang von Qof in Jod, קָבֵל = יָבֵל kommt gerade so vor in قَبَسِم, syr. קָבֵסִים = hebr. יָבֵשׁ Greis. יָבֵשׁ = قَبَسِم. Muor. قَبَّ = laut rufen, schreien, hebr. יָבַב jammern; vgl. כָּשָׁר = יָשָׁר grade, recht sein; Athiop. ገደገደ = יָסָר castigavit, mit Übergang des Zischlauts in r wie צָרַר = קָרַר; נָקַט = נָקַר u. s. w. Zu قَبِل gehört ferner als weichere Form قَبْل voran sein, vorangehen und weiter das hebr. יָבֵל einhergehen, daherkommen; Hif. führen, daherbringen, hervorbringen u. s. w., in welcher Bedeutung es wieder mit قَبِل zusammentrifft. Zu יָבֵל = אָבֵל gehört endlich, indem Vav in Jod übergegangen (wie אָבֵל, אֵיִת, אֵיִל), auch אָבֵל der Widder, der also mit dem phönizischen יָבֵל wie mit קָבֵל in der allernächsten etymologischen Verwandtschaft steht.

Dass צ in diesem Zusammenhange neben dem Schafbock nicht die Ziege bedeuten könne, wie Munk und Meyers, und nenerdings auch O. Blau (Zeitschr. XVII S. 443) annehmen, sondern den Ziegen- oder Gaisbock bezeichnen müsse, hat Ewald richtig gesehen. Die männlichen Thiere wurden auch offenbar von den Phönikiern beim Opfer vorgezogen. Nach den arab. Wörterbüchern soll حَزْ d. i. צ nicht nur die Gais, sondern auch den Gaisbock bezeichnen, wie man im Griechischen ὄ und ῥ αἰς sagen konnte, Gaisbock und Gais. Ebenso steht مَاعَر von beiden Ziegeneschlechtern, ohne dass diess Wort jedoch mit צ irgendwie etymologisch verwandt sein könnte, wie Ewald annimmt. Auch ist مَاعَر (Qor. Sur. 6, 144) nicht „die Ziege“, sondern wie die verwandten Bildungen مَعِير, مَعِير u. s. w. das ganze Ziegeneschlecht. Ebenso

umfasst 782 Schafvieh, Widder und Motterschafe, 1 Mos. 30, 39. — Nach Steph. Byz. hiess die Ziege phönikisch *zēa* d. i. *zē* mit weiblicher Endung; vgl. *عزّة* eine einjährige Ziege. Danach ist *zē* um so leichter als Gaisbock zu fassen.

Der Strich hinter *שקל* ist das Zahlzeichen für Eins. Desgleichen müssen die zwei neben einander stehenden Striche hinter *7* Zahlzeichen sein für die Zahl II. Schon daraus folgt — was auch sonst klar ist — dass *7* nicht „fremd“ bedeuten kann: „einen Sekel fremder Münze“ (Ewald), oder „einen Sekel fremder Währung“ (Movers). Es muss vielmehr, wie schon Munk vermuthete, eine kleine Münze bezeichnen, etwa abzuleiten von *77* drängen, drücken = prägen, wie *طبع*. Da es aber immer sehr misslich ist, solche sonst nicht nachweisbare Wortbedeutungen für das Phönikische anzunehmen, so ist wahrscheinlich jenes *7* als Abkürzung für *777* zu fassen, wie Zeile 12 unstreitig das *x* nur eine Abkürzung für das hebr. *אנקה* ist. Jenes *777* entspricht dem Äthiop.

ጸጸጸ: (*zariq*): 1) Geld überhaupt wie *aea*, Matth. 10, 9. 2) die kleinste Münze, wahrscheinlich Kupfermünze, etwa Pfennig,

Mark. 12, 41 f. 3) dünner Kuchen, vgl. *سرق* dünn. Danach hat das Wort ursprünglich wohl die Bedeutung von etwas Breitgeschlagenem und Geprägtem, wie das italien. *piastro* (statt *plastro*, lat. *empiastrum* = Pflaster, *piastrello*), eigentlich ein Blättchen, eine Platte von Metall bezeichnet. Ein Handelsvolk kam sehr leicht dazu, solche unendlich oft vorkommende Namen von Münzen in der Schrift abzukürzen, ganz so wie wir es noch heute thun; fl. fr. kr. Sgr. u. s. w. Ueber den Wechsel von *x* und *7* vgl. *צדק* syr. *777* gerecht sein; *צד* aram. *77* klein sein; *צע* und *777* schreiben; *צלץ* und *777* frohlocken u. s. w.

Der abgebrochene Schluss der Zeile von *יכ* (*יכו*) an ist nach Z. 3 ganz sicher zu vervollständigen und enthält nur stehende Worte und Wendungen, die bereits erklärt sind und die auch Z. 8 noch fortgehen.

IV.

Z. 9—10. In vierter Reihe werden Lamm, Ziegenböckchen und junger Hirsch genannt. — *אפר* chald. Lamm und zwar Schaflamm, Esra 6, 9, arab. *أفرو* eig. das wollige, verwandt mit chald. *אפר* = hebr. *אפר* Wolle. — *777* = hebr. *777* Ziegenböckchen, auf aramäische Weise geschrieben, wie *בסא* Joch, Z. 5. *777* Vieh, Heerdenvieh Z. 15. — Dem Zusammenhange gemäss muss *777* das Junge des Hirsches sein; nur würde ich nicht mit Ewald *777* das Frische und daher muthmasslich das Junge damit zusammenstellen, sondern

צרב = שָׂרַב als das Trinkende = Saugende und daher Junge

fassen; vgl. 1 Sam. 7, 9, wonach ein Milchlamm קֶזֶב חֶלֶב geopfert wurde. Bestimmter durfte jedes Lamm, Kalb oder Böckchen, das sieben Tage an der Mutter gesogen hatte, vom achten Tage an geopfert werden, 3 Mos. 22, 27. Ueber den Wechsel von ש ו א u. א vgl. vorher S. 99 u. 102. — Movers liest: צַר בַּאֵל „für ein unfruchtbares (צַר eig. verschlossenes) Mutterschap, für einen Hirsch“. Allein צַר, das wenigstens die weibliche Endung haben müsste, kommt nie so vor und würde auch in dieser Bedeutung wenig passen. Ferner müsste für den angegebenen Sinn nothwendig אָם oder, zwischen beiden Wörtern stehen. Endlich ist der Hirsch schon Z. 5 erwähnt und kann hier in der gleichen Bedeutung nicht noch einmal vorkommen. Vielmehr führen schon die parallelen Opferthiere und der geringere Opferpreis darauf, dass das Junge des Hirsches gemeint sein muss. — O. Blau (Zischr. XVII, S. 445) deutet das dunkle Wort nach dem arab. ضَرْب castratus fult, welche Bed. aber nur nach dem hebr. כְּחוּה Lev. 22, 24, postuliert wird und schon deshalb sehr bedenklich ist. Ausserdem ist die Opferfähigkeit eines kastrierten Thieres im semit. Alterthume unerweislich und an sich schon höchst unwahrscheinlich.

רַבֵּן טַלֶּשֶׁת ein Viertel von drei — d. i. „drei Viertel Sekel Silber“. Hinter רַבֵּן fehlt offenbar das Zahlzeichen für II. Und weiter ist zu ergänzen: [בְּאַחַד וּבְצִינָה יִכֵּן לְמַעַל־ת]. Das Tav bildete den Anfang der 10. Zeile wie Z. 6, und ist ebenfalls ausgelassen. Im Uebrigen sind sämtliche Worte der 10. Zeile schon erläutert. Nur am Ende ist הַזֶּבֶח hinzuzufügen nach Z. 4 u. Z. 8.

V.

Zeile 11—12. Die fünfte Gruppe der Opferthiere bilden die Vögel. Die elfte Zeile gehört zu den schwierigsten und zu den bis jetzt am wenigsten verstandenen Stellen der ganzen Inschrift. Gleich im Anfang fehlen zwei Buchstaben vor צַר, die schon Movers und Ewald richtig ergänzt haben, indem sie lesen צַר bei einem Vogel. Das unmittelbar folgende Wort nimmt Movers als gleichbedeutend mit צַר an und übersetzt: „bei einem Sumpfvogel wenn er jung ist“. Allein צַר und צַר sind sich offenbar entgegengesetzt, so dass אָם wie an den ähnlichen Stellen der Inschrift „oder“ bedeuten muss. Ausserdem bedeutet צַר nicht jung.

Ewald vergleicht zwar richtig das samaritanische צַר (צַר) „Zelt“ für das hebr. אָהֶל; allein die davon abgeleitete Bedeutung ist entschieden unhaltbar. Es soll nämlich Zelt, Haus für Heiligthum stehen und die Worte den Sinn haben: „bei einem im Heiligthume gezogenen Vogel“. — Zunächst ist das samaritanische צַר auch in den verwandten Dialekten vorhanden. Es entspricht ihm

genau das arabische **قَصْر**, **قَصْر** Nest, noch härter **قَصْر** Nest, Schlupfwinkel eines Vogels; hebr. **קן** statt **קן** Nest, dann übertragen wie nidus für Wohnsitz, Wohnung, samarit. **קן** Zell. Falsch leitet Gesenius **קן** von **קן** her. Ueber den Wechsel von **ק**, **כ**, **ק** vgl. **סכר** = **סכר** verschliessen, **רכל** = **רכל** umhergehen, **רָכַס** = **רָכַס** Menge, Haufen; Schmutz **כֶּלֶח** Kelch, **חֶלֶח** Blumenkelch; **חֶלֶח** = **חֶלֶח** Sehne, Knochenband. **חֶלֶח**

äthiop. **ḥ77**: **ḥ77** (ḥ77), **ḥ77** = **ḥ77** der Vormagen, Kropf der Vögel u. s. w. Die Form **ḥ77** wie **ḥ77** Höcker, gebildet.

„Ein Vogel des Nestes“ ist ein noch im Neste befindlicher junger Vogel, wie **עֶבֶר-בֵּרֶבֶק** „ein Rind des Stalles“, ein noch im Stalle befindliches, an die Feldarbeit nicht gewöhntes Rind bezeichnet, 1 Sam. 28, 24. Dagegen ist **פֶּטֶל** das hebr. **פֶּטֶל** Flügel (Jer. 48, 9: „Gebet Moab Flügel!“) und der Vogel des Nestes steht dem der Flügel d. i. dem beflügelten, der bereits anfliegen kann, gegenüber. Zu vergleichen ist auch das samarit. **ḥ77** (**ḥ77**) ein junger Vogel, eig. Flügler. Sachlich ist zu erinnern an die Brandopfer von jungen Tauben bei den Hebräern, 3 Mos. 1, 14, 5, 7, 12, 6, 8, vgl. Propert. IV, 5, 60, sowie an die kleinen Vögel **פֶּטֶל** Sperling) bei dem Reinigungsoffer eines Aussätzigen, 3 Mos. 14, 4 ff.

Ewald versteht unter **פֶּטֶל** eine bestimmte Vogelart; ebenso unter **פֶּטֶל** und **חֶלֶח**, aber gegen den Zusammenhang und ohne irgend eine haltbare Nachweisung solcher Vogelnamen. Die beiden zuletzt erwähnten Wörter müssen vielmehr eine Opferart und zwar eine besondere Art des Dankopfers bezeichnen. Munk deutet sie nach unsicheren und unklaren Ableitungen von Blumen- und Fruchtöpfen, die man aber in diesem Zusammenhange mitten unter Thieropfern gewiss nicht erwarten wird. Vielmehr **פֶּטֶל** verwandt mit **פֶּטֶל** bedeutet das Ueberströmen, die Ergießung und könnte daher leicht als ein aus innerem Drange herrührender Erguss des religiösen Gefühls auf ein freiwilliges Opfer, **חֶלֶח** (2 Mos. 35, 29, 3 Mos. 22, 29) übertragen worden sein. **חֶלֶח** dagegen bedeutet Offenbarung = Gesetz, Bund, Jes. 28, 18, 29, 11, und könnte, im Gegensatz zu **פֶּטֶל**, ein gesetzlich zu verlangendes, ein Pflichtopfer bezeichnen. Auf dieselbe Bedeutung kann man auch kommen von dem chaldäischen **ḥ77** (im Buch Daniel **ḥ77**) aus: visum, was sich gehört, geziert, was sein muss, was recht und billig ist, = hebr. **חֶלֶח** 3 Mos. 6, 10, 4 Mos. 29, 6, Jer. 32, 7 ff., so dass **חֶלֶח** das sich Gebührende, Gesetzmässige, die Schuldigkeit bezeichnen würde. Auch bei den Hebräern waren Vogelopfer (von Tauben) theils freiwillige (3 Mos. 1, 14), theils vorgeschriebene Reinigungsoffer,

z. B. bei Aussätzigen, bei blutflüssigen Weibern u. s. w. 3 Mos. 14, 22, 15, 29.

Der ganze Satz lautet nun: „Bei einem im Nest sitzenden oder schon beflügelten Vogel als Dankopfer, sei es ein freiwilliges oder ein pflichtschuldiges, gehören den Priestern drei Viertel Sekel Silber, zwei Zart für eins.“

Nach וְזֶכֶן דָּשׁ־ kommt eine Lücke. Ewald, der für Schön ein Mem liest, ergänzt sie so: „Der Magen (זֶכֶן דָּשׁ־) und die Federn seien dem Besitzer des Opfers.“ An sich schon wenig wahrscheinlich. Ausserdem steht ein deutliches ו da, so dass am wahrscheinlichsten וְזֶכֶן Fleisch zu lesen ist. וְזֶכֶן Fett, würde nicht passen; sonst aber gibt es kein mit ו anfangendes Wort, das man bequem hier lesen könnte.

Zeile 12. Der erste Buchstabe ist bei Munk deutlich ein ל, kein ב, das Meyers hier ergänzt. Der Sinn bleibt derselbe. — קָדַשׁ־ zuvor, hebr. קָדַשׁ־ Präp. und Conj Ps. 129, 6; vgl. קָדַשׁ־ Adv. vordem, Khl. 5, 21. Jes. 30, 20. Ewald liest קָדַשׁ־ und ordnet dem das zweite Verbum קָדַשׁ־ unter: „wenn du zuvor gekommen bist, geweiht hast, d. i. wenn du zuvor geweiht hast.“ Allein eine solche Verbindung, die im Hebräischen erst später aufkommt, häufiger im Aramäischen sich findet, ist etwas gesucht und hart. Die angegebene Fassung ist einfacher und natürlicher. „Bei einem Vogel, wenn du vorher [ihm] geweiht hast.“ Das Suffix beim Verh. kann fehlen, wie im Hebräischen, wenn es aus dem Zusammenhange ohne Zweideutigkeit zu ergänzen ist. — צַד ist das hebr. צַד in der allgemeinen Bedeutung von Speise, z. B. von Brod, Joa. 9, 5, vgl. arab. ³ضد; Unterhalt. Ein Opfer mit Speise steht so im Gegensatz zu dem Opfer mit Oel, dem Trankopfer. Verfehlt ist offenbar Ewalds Deutung, wonach צַד nach dem arab. ضار dursten für „Trockniss“ stehen und ein trocknes Opfer bezeichnen soll.

Auf בָּסָה folgt 'א und dann das Zeichen für 10. Ewald erkennt in diesem 'א richtig eine abgekürzte Schreibart für das hebr. אַגִּינָה 1 Sam. 2, 35, eine kleine Silbermünze, von den LXX. und der Vulgata durch Obolus übersetzt. Eine Nebenform davon ist גִּינָה (verkürzt aus אַגִּינָה wie צָה־ statt צָה־) 10 Mr. oder u. s. w.) der 20 Theil eines Sekels, das kleinste Gewicht, ein Grau, und die kleinste Münze, 3 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. Ez. 45, 12. Für die Grundbedeutung von אַגִּינָה vgl. das arab. ^aأجرة, ^fأجر, Kaufpreis, Lohn.

Die zusammengesetzte Präposition לְבִמְחָרָה hat allerdings etwas Auffallendes; ist aber doch nicht ohne Analogie. Nur wird

Götter bringt“, ist schon deshalb verfehlt, weil diess ja von jedem Opfer gesagt werden konnte, und dadurch keine Aenderung in Betreff der Abgaben an die Priester hätte bewirkt werden können.

Das letzte Wort der Zeile hat durch den Bruch des Steines einen Buchstaben eingebüsst, wahrscheinlich den Artikel η , so dass $\eta\eta\eta\eta$ zu lesen ist. Dann folgt noch der Rest eines Buchstaben, wahrscheinlich die obere Spitze eines Jod. Ich ergänze: $\eta\eta\eta\eta$, indem das letzte Nun — zur Hälfte wenigstens — im Anfang von Z. 14 noch zu erkennen ist. Das Part. pass. $\eta\eta\eta$ übergossen, 3 Mos. 2, 4 5, begünstigt die angegebene Erklärung: „Das Bittopfer werde mit Oel übergossen, und zwar bei jedem einzelnen Fettstück“. Das Vav steht erklärend wie in vielen, bis jetzt nicht beachteten Stellen des A. T. — Das wiederholte $\eta\eta$ hält Ewald für irrig; allein die Wiederholung hat guten Sinn und dient zur Bezeichnung des Distributiven wie im Hebr., Ewalds Lehrb. § 313, a.

Mit $\eta\eta\eta\eta$ beginnt ein neuer Satz, was Munk, wie Movers und Ewald übersehen und daher die vorübergehenden wie die folgenden Worte sehr ungenügend erklärt haben. „Bei jedem Schlachtopfer (Opfer) $\eta\eta\eta\eta$ welches Jemand opfern will“. Der Infm. mit η bezeichnet wie im Hebr. öfters das Sollen und Wollen: das Opfer, das Jemand zu bringen hat oder bringen will. Ewalds Lehrb. § 217 b. 237 c. — $\eta\eta$ für Jemand, Einer wie in der sidonischen Grabschrift Z. 6. 7; im Hebr. 3 Mos. 1, 2, und im Talmud. Die verstümmelten Worte $\eta\eta\eta$ ergänzt Ewald durch $\eta\eta\eta$ „Art und Weise“ (Talmud) und restaurirt den ganzen Satz so: „Und das Lobopfer sei [auch bei ... Brot] Kuchen, Milch und bei jedem Opfer, welches Jemand opfern will auf die[selbe Weise hinsichtlich der Abgabe an die Priester“. Allein aus Z. 15 dürfen wir folgern, dass die fehlenden Worte einen andern Gedanken enthielten, ganz abgesehen von der verfluchten Deutung des Einzelnen.

Das erste noch halb dastehende Wort ist, wie schon Munk vermuthete, offenbar $\eta\eta\eta$ zu lesen, Opfergabe für die Gottheit, hebr. $\eta\eta\eta$ in ganz allgemeiner Bedeutung wie z. B. das hebräische $\eta\eta\eta$ „Darbringung“ das Frucht- und Schlachtopfer umfasst. Da nun Z. 15 sagt, dass mangelhafte Opferthiere vom Heerdenvieh wie von Vögeln nicht dargebracht werden sollen, so lässt sich annehmen, dass Z. 14 in der letzten Hälfte eine kurze positive Angabe darüber enthielt, wie denn die Opferthiere beschaffen sein sollten. Danach liesse sich die Lücke etwa so herstellen: $\eta\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$, und der ganze Satz würde lauten: „Bei jedem Opfer, das Jemand opfern will als Opfer[gabe, sei es Heerdenvieh oder Geflügel, so soll er es fehlerlos bringen.“ Das hebr. $\eta\eta\eta$ ohne Fehl, von Opferthieren, 2 Mos. 12, 5. 3 Mos. 3, 1. 6.

Zeile 15: Der erste Buchstabe ist noch gut als η zu erken-

nen, obwohl er etwas tiefer als gewöhnlich steht. Die Präpos. $\frac{1}{2}$ im Anfang des Satzes bedeutet: in Beziehung auf = was betrifft, wie Z. 18, 21. — $\frac{1}{2}$ irgend eines wie Z. 18, vgl. Ruth 4, 7, 1 Mos. 2, 5, 2 Mos. 10, 15. „Was betrifft irgend ein Opfer, das man opfern will als ein mangelhaftes vom Vieh oder als ein mangelhaftes vom Geflügel —“. Das Imperf. $\frac{1}{2}$ steht hier im selben Sinne, wie in der vorhergehenden Zeile der Inf. mit $\frac{1}{2}$. — $\frac{1}{2}$ Adj. mager, arm, gering, schwach, daher hier überhaupt soviel als mangelhaft, wie das verwandte $\frac{1}{2}$ eig. abweichend — vom Gewicht, von der Vorschrift. Ewald fasst $\frac{1}{2}$ = $\frac{1}{2}$ Thür, Pa. 141, 3 und diese übertragen (wie $\frac{1}{2}$ Pforte, eig. Eingang) für Kapitel: „Bei jedem Opfer, welches geopfert wird zum Kapitel (= Geschlecht) der Vierfüssler oder zum Kapitel der Vögel gehörend“. Allein diese Uebertragung von $\frac{1}{2}$ ist schwer zu rechtfertigen. Es konnten möglicherweise wie mit $\frac{1}{2}$ Jer. 36, 23, die Kolonnen einer Schriftrolle damit bezeichnet werden, dann übertragen: Abschnitt, Kapitel eines Buchs; aber sicherlich nicht der Begriff des Geschlechtes, der Gattung von Thieren oder Vögeln, so wenig als $\frac{1}{2}$ in diesem Sinne gebraucht werden kann. Das Verb. $\frac{1}{2}$ schaffen, gründen findet sich Gerh. 1. Das Subst. $\frac{1}{2}$ Besitz, besonders an Heerdenvieh kommt ausser unsrer Stelle auch in dem Eigennamen eines aramäischen Siegels vor, in $\frac{1}{2}$ ¹⁾.

Der Nachsatz: $\frac{1}{2}$ „so soll es den Priestern nicht sein = nicht zustehen“. Ausser dem $\frac{1}{2}$ des Plurals scheint mir nur das Wort $\frac{1}{2}$ zur Vollständigkeit dieser Zeile und zum vollen Verständniss der folgenden erforderlich zu sein. Der Inf. mit $\frac{1}{2}$ würde stehen wie Z. 14, und der Sinn wäre: den Priestern ist es nicht, steht es nicht zu, anzunehmen, d. h. sie sollen nicht annehmen, Ewald, § 237 c. Es ist daher überflüssig, noch ein anderes Wort zu ergänzen, wie etwa: „den Priestern soll nicht sein = sie sollen nicht haben die Ermächtigung, Erlaubniss ($\frac{1}{2}$ Esra 3, 7) oder die Befugniss ($\frac{1}{2}$) anzunehmen u. s. w.“ Nach der karthagischen Opfer-

1) Ewald in der Erklärung der Inschrift von Sidon S. 51 glaubt, der Name könne kaum anders als Mōqīu-mīlik ausgesprochen werden und bezeichne den Gläubigen Mīlik, eines Gottes, indem er arab. $\frac{1}{2}$ vergleicht. Das Richtige liegt jedoch weit näher, wie die obige Punctuation des Namens zeigen wird. Er entspricht ganz dem hebr. $\frac{1}{2}$ (Besitz Jahves) 1 Chron. 15, 18, 21, und bedeutet: „Besitz des Königs“, d. i. Gottes überhaupt, wie $\frac{1}{2}$ sowohl heidnische Götter (Am. 5, 26, Zeph. 1, 5) als auch den Gott Israels bezeichnet. Vgl. $\frac{1}{2}$ amīāk, Gott, eig. König, Herrscher.

tafel stand nicht einmal לקה da, sondern es hieß wahrscheinlich bloss: „die Priester sollen nicht haben d. i. nicht erhalten, nicht bekommen ein Verkümmertes, noch ein Aussätziges u. s. w.“

Zeile 16 schliesst sich eng an das vorübergehende Verbum לקה an und nennt einzelne Mängel und Krankheiten, welche die damit behafteten Thiere zum Opfer untauglich machen sollen — ורה hervorbrechen, a) von der Sonne, aufglänzen; b) hervorbrechen = ausschlagen, vom Aussatze, 2 Chron. 26, 19; daher aussätzig, ründig werden. Das Part. פרה aussätzig entspricht ausserdem ganz dem hebräischen פורץ in derselben Bedeutung, 2 Kön. 5, 1. 27. Ueber den Wechsel von ו und י vgl. die Beispiele S. 105; und über den von ו und ח vgl. נסח = נסח; נב = נב; נב = נב schwören, eigentlich Gott anrufen, wie das damit ursprünglich identische נב in allen Dialekten von der Anrufung und Lobpreisung Gottes steht. Auch mit נב Gott um Hilfe anrufen ist נב zunächst verwandt und hat nach Analogie aller anderen Ausdrücke für schwören diese Bedeutung sicher nicht, wie man allgemein annimmt, von den bei sehr feierlichen und seltenen Eiden geschlachteten sieben Opferthieren erhalten. Die gegebene Ableitung bestätigt schliesslich das äthiop. סכ (= סכ) anrufen, verkünden, und beschwören = hebr. שבח Hif. Weitere Belege zu diesem häufigen Uebergange s. zu Zeile 3. —

סח = סח gründig, ründig, schorfig; hebr. סח

Schorf, 3 Mos. 13, 2, eig. Kahlheit. — רוח arab. رَح abgemagert sein, sich schlecht befinden; hebräisch רוח der Uebergang wie bei נח = נח; סח = סח; קח = קח u. s. w.

Part. Ph. פרה abgemagert, vgl. פרה abgemagerte

Kameele. Der ganze Satz lautet ann: Was Opfer von mangelhaften Thieren betrifft: „so sollen die Priester nicht annehmen irgend ein Aussätziges, noch irgend ein Ründiges, noch irgend ein Abgemagertes dahiern.“ — Diese אלס = אלס weist auf das gegenwärtige Heiligthum hin: dahiern, beim Tempel des Baal, wie Z. 13. Auch im Hebräischen steht הלס mehrfach so auf heilige Plätze hinweisend, wo die Gottheit erschienen war oder wo sie verehrt wurde, 1 Mos. 16, 13, 2 Mos. 3, 5, 1 Sam. 10, 22.

Völlig anders bestimmt Ewald den Sinn der Worte, indem sie besagen sollen, dass die Priester bei den Opfern keine Art von flüssigen Spenden an sich ziehen dürfen. „Die Priester sollen nicht haben . . . irgend eine Milchspende (סח), noch eine Weinspende (סח), noch einen Rest (סח) von diesen“. Es bedarf keines Wortes, um diese höchst gewagten und gewaltsamen Etymologien, die Ewald selbst wohl längst aufgegeben, ernstlich zu widerlegen. Die einfache Darlegung des Zusammenhangs und eines

Taf. 7.



Sinnes der Worte, der sich den sonst gesicherten Bedeutungen genau anschliesst, beseitigt am überzeugendsten alle übrigen, mehr oder minder willkürlichen Auffassungen.

Dem Zusammenhang gemäss kann man nun auch den Schluss der Zeile nicht mit Ewald so ergänzen: „Jeder Mensch aber soll von dem, was er opfert . . . [auch wirklich geniessen!]“. Vielmehr, da vorher Opfer von fehlerhaften Thieren verboten werden, und da weiter Z. 17 auf die Verkürzung der Abgabe von Opfern an die Priester Strafe gesetzt wird, so ergänzt man zu den Worten: „Jedermann aber soll von dem, was er opfert“ — (was mithin als gut und fehlos anerkannt worden) — ganz natürlich den Gedanken: „den Priestern eine Abgabe entrichten“. Daran schliesst sich dann Z. 17 sehr gut an. Vollständig wäre die Ergänzung etwa so: וכל אדם טעם יזבח [במנחה], „Jedermann aber soll von dem was er opfert als Opfergabe (Z. 14) den Priestern eine Abgabe entrichten.“

Zeile 17. Hinter dem schwierigen נהטט steht ein trennender Punkt, und über dem vorletzten Mem ebenfalls ein Punkt, der vielleicht die Verdopplung des Buchstaben anzeigen soll und somit wohl das älteste Beispiel eines diakritischen Zeichens wäre. Der

Stamm הטט entspricht ganz dem arab. حط betragen um das, was man schuldig ist, ungerecht entreissen, schmälern, verwandt mit حط abschälen, verringern. Der Wechsel von ח und ט findet sich ebenso in החף und הסף rauben; חנה und חנה irren; äthiop. und arab. قتل, hebr. קטל tödten; רהה und רסט erschrecken u. s. w. Zu lesen ist das Part. Piel, הטט „der Mensch, der schmälert die Abgabe bei irgend einem Opfer nach dem Masse, welches angesetzt worden in der Vorschrift —“. אחר ist hier wohl nicht Einheitsartikel, sondern bedeutet irgend einen. שה festsetzen, bestimmen wie 2 Mos. 23, 31. Hiob 14, 13. — כהנה Schrift, hier wie כתב Esra 6, 18, Vorschrift. Das Tav ist zu ergänzen. Ebenso fehlen, nach Z. 18 und 20 zu schliessen, wahrscheinlich noch die Worte: והנשם : והנשם „und in dieser Bekanntmachung — der wird gestraft werden“. Das Vav vor dem Verbum leitet wie im Hebräischen den Nachsatz ein. „Der Mensch, der schmälert die Abgabe u. s. w., d. i. wenn er sie schmälert, so wird er gestraft werden.“ — עם wie Z. 18 u. 20, Auseinandersetzung, Bekanntmachung, nach dem arab. قضى f. i. قضى klar auseinandersetzen, erklären, wie schon Ewald richtig angegeben hat.

Ewald deutete früher נהטט als Part. Pu. nach dem syrischen ܢܗܬܬ (הקט) fordern, „erfordert, gezwungen, schuldig“: (?) „der Mensch ist schuldig eine Abgabe auf je ein Opfer“. Später

nahm er $\text{מִן הָעָם} = \text{מִן הָעָם}$ Volk, „ein Mann aus dem Volke“, eine Bedeutung, die jedoch weder hier, noch in der sidonischen Grabinschrift Z. 11 u. 22 einen befriedigenden Sinn gibt. Movers übersetzt: „vom Todten“, מִן הַמֵּת ohne dass auch er einen vernünftigen Zusammenhang aufzuzeigen oder herzustellen vermocht hätte.

Zeile 18—19 bilden einen langen Vordersatz, zu welchem erst Zeile 20 der Nachsatz folgt. — עַל bedeutet: was betrifft, wie Z. 15 u. 21. — לֹא die doppelte Negation, לֹא entstanden aus לֹא , Talmud. לֹא , hebr. לֹא Hiob 22, 30, im Aethiop. die herrschende Negation. לֹא wie im Hebräischen, kommt Z. 15 auch allein vor. — Das Verbum נָתַן ist als Nifal zu fassen; es bezieht sich auf die Fixirung der Abgaben und kann daher nicht geben bedeuten, sondern entweder zugeben, gestatten (= وَعَب) wie 1 Mos. 20, 6. 31, 7; oder errichten = aufstellen, constituere 1 Mos. 9, 12. 17, 2. In letzterer Bedeutung entspricht es dem parallelen נָתַן . „Was betrifft eine Abgabe, die nicht festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht angeordnet (aufgestellt) worden nach der Vorschrift, welche —“.

Die nun folgende Lücke lässt sich nach Zeile 19 leicht und sicher ergänzen. Sie muss den Namen des ersten Sufeten enthalten haben. Das נ vom Namen seines Vaters Bad-tanit bildet noch den Anfang der 19. Zeile. Das Uebrige ist nach Z. 1 hinzuzufügen, so dass der ganze fehlende Satz, den das Relativum אֲשֶׁר einleitet, ungefähr so gelautet haben kann: $\text{אֲשֶׁר יִכְתֹּב עַל אֶבֶן זֶה תִּקְבַּעַל הַשֵּׁסֶס בֶּן בֹּרַח־ח}$ d. h. „nach der Vorschrift, welche [eingegraben worden auf diesen Stein zur Zeit des Chilqibaal, des Sufeten, des Sohnes Baidani]s“ u. s. w. Zeile 19 bedarf keiner Erläuterung mehr.

Zeile 20, der Nachsatz, der mit offenkundiger Absichtlichkeit eine neue Zeile beginnt, so dass die vorbergehende Zeile die kürzeste der ganzen Inschrift geworden ist. Das im alten Testamente nicht vorkommende בָּרַץ , als Particip בָּרַץ zu fassen, hat schon Munk richtig aus dem talmudischen Sprachschatze erklärt. Es bedeutet in der Mischna: das Mass überall voll machen, eig. überschreiten, verwandt mit בָּרַץ hinausgehen (ins Freie); בָּרַץ durchbrechen, ausbreiten, überfließen; בָּרַץ das Mass überschreiten u. s. w. Der ausgedehnte Vordersatz von Z. 18 an enthält den kurzen Gedanken: Was eine Abgabe betrifft, die nicht festgesetzt worden zur Zeit der beiden genannten Sufeten: (Z. 20) „so wird jeder Priester, der eine Abgabe nimmt, die hinausgeht über das, was festgesetzt worden in dieser Bekanntmachung, gestraft werden.“ Das עַל am Ende von עַל זֶה fehlt. Die Präp. עַל bedeutet: in Beziehung auf = über.

eines alten Tempelplatzes, woselbst der Dr. Davis Ausgrabungen anstellen liess, an's Licht gefördert wurde. Wir besitzen hierin also eine ächte alte karthagische Urkunde.

Die äusserst zierlichen Buchstaben gleichen im Allgemeinen fast ganz den Zügen der massilischen Recension. Dr. Davis sagt darüber p. 256: „Die Genauigkeit und Pünktlichkeit, mit der die Buchstaben eingegraben worden sind, kann nicht genug bewundert werden. Von den zahlreichen Proben phönikischer Inschriften, die mir bekannt geworden, übertrifft diese sie alle an Form und Vortrefflichkeit der Charaktere sowie an Vollkommenheit ihrer Erhaltung. Ich betrachte sie als die Perle der bis jetzt entdeckten punischen Inschriften.“

Bei einem längeren Aufenthalte in London im Sommer 1862, indem ich sämtliche phönikische Sprachdenkmale des britischen Museums genau untersuchte und theilweis kopirte, fand ich dieses wichtige Fragment nicht, und konnte auch auf meine Nachfrage, da Herr Vaux leider abwesend war, keine Auskunft darüber erhalten. Wahrscheinlich war dasselbe damals der öffentlichen Sammlung noch nicht einverleibt.

Davis erkannte wohl die Schwierigkeiten einer Deutung dieses Bruchstücks und wagte, wie er gesteht, nur mit Widerstreben eine eigene Uebersetzung, die denn allerdings auch vollständig misslungen ist. Die nahe Verwandtschaft, ja die Identität mit der massilischen Opfertafel hat er nicht erkannt, woraus man schliessen muss, dass dieses Denkmal überhaupt ihm nicht bekannt war. Dazu kommt, dass einige Zeichen paläographisch falsch gelesen sind, z. B. Zeile 2 im Anfang: 𐤃𐤓 Dekret, Gesetz, statt 𐤃𐤓(𐤔) Haut; Zeile 9 𐤕𐤕 (Tyros) anstatt 𐤕𐤕 , wo überall wegen des kurzen Schafes nur Dalet, nicht Resch gelesen werden kann. Uebrigens ist auch aus den richtig gelesenen Buchstaben meistens ein seltsamer und unmöglicher Sinn herangeklaubt. Jedenfalls aber ist man dem Dr. Davis für die Entdeckung und Mittheilung dieser Urkunde zu grossem Dank verpflichtet. Die beifolgende Kopie ist dem vorher angeführten Werke von ihm entnommen.

Die erste Zeile ist schon bei Erklärung der Ueberschrift der massilischen Tafel kurz erörtert worden. Zu 𐤁𐤕𐤕 könnte man 𐤁𐤕𐤕 vergleichen: klar, offenbar machen, daher Verkündigung, Verzeichniss, oder 𐤁𐤕𐤕 Verkaufung, d. i. Art und Weise zu verkaufen, daher möglicher Weise im Punischen Verkaufspreis, Taie. 𐤁𐤕𐤕𐤕 ist Plural von 𐤁𐤕𐤕 indem die weibliche Endung als Radikal genommen worden wie bei 𐤁𐤕𐤕 und sonst; vgl. Ewalds Lehrb. § 186 c. — 𐤁𐤕𐤕 errichten aus Cit. 2 und besonders aus den neupunischen Grabinschriften hinlänglich bekannt, steht hier allgemeiner von der Aufstellung des Steins oder vielmehr der Opferverordnungen, so dass die Ueberschrift lautet:

„[diess ist] der Verkaufspreis der Opfergaben, welcher aufgestellt (festgestellt) wurde zur Zeit“ u. s. w. Dr. Davis übersetzt diese Zeile: „In the time of Hamshathath [Pentarchy?] of supreme influence.“

Vergleichen wir unser Fragment mit der Tafel von Marseille, so ergeben sich im Einzelnen folgende Abweichungen und zwar zunächst in sprachlicher Beziehung:

1) Das Fleisch heisst hier Z. 2 und 3 **חֲבֵרֶת** anstatt **שֶׂאֵר** der Massiliensis. Das merkwürdige, sonst nicht vorkommende Wort würde von **בֵּרָא** hebr. **בֵּרִית** herzuleiten sein und würde fettes, gemästetes — Fleisch bezeichnen können, vgl. **בֵּרִיא**. Sicherlich verfehlt lautet Blau (Ztschr. XVII, S. 442) das Wort vom aram. **חֲבֵר** hebr. **חֲבֵר** her, und versteht darunter das Gekröse (Lunge, Magen, Eingeweide u. s. w.). Es ist vielmehr unzwelfelhaft ein synonyme Ausdruck für das massil. **שֶׂאֵר** Fleisch.

2) Für das zweimalige **חֲלֵב וְזֵל חֲלֵב** der Massil. Z. 14 steht hier: **זֵל חֲלֵב וְזֵל זֶחֶב בִּטְחָתָה**.

3) Für **אֵם — אֵם** sive, sive Z. 12 der Massil. heisst es hier Z. 9 **י — י** et — et, sowohl, als auch.

4) Für den Plural **זֵם** Z. 4 hat die Massil. den Singular wie Z. 5 **בִּלֵּם** statt des massil. **בִּלֵּל**.

5) Am Schluss von Z. 6 ist sehr wahrscheinlich **זֵם** zu lesen, das verkümmerte, siehe Vieh, 1 Sam. 15, 9, ein Wort, das Massil. 15 und 16 nicht vorkommt, vielleicht aber auch dort noch einzuschalten ist.

In sachlicher Beziehung sind folgende Abweichungen zu bemerken:

1) Die Haut der Opferthiere soll den Priestern gehören wie bei den Hebr. (3 Mos. 7, 8) während sie die massil. Opfertafel dem Darbringer des Opfers zuspricht. — Nach Zeile 4 u. 5 soll jedoch die Haut der Ziegenböcke und jungen Hirsche nur bei einem Rittopfer den Priestern zukommen, eine Beschränkung, die sich vielleicht auch auf die übrigen grösseren Opferthiere erstreckte.

2) Der Preis für ein Vogelopfer Z. 7 wird auf einen Silbersekel und zwei Zar (Obolus) angegeben. In der entsprechenden Stelle der Massil. stehen dafür nur drei Viertel Sekel Silber und zwei Zar.

3) Endlich ist die Anordnung der letzten Hälfte eine andere. Zeile 2—5 enthielten offenbar die allgemeinen Bestimmungen über die grösseren Opferthiere wie Z. 3—10 der Massil. und zwar in derselben Reihenfolge. Nur was die Massil. in acht Zeilen weitläufig ausführt, das erscheint hier in gedrängter Kürze in vier Zeilen. Ueberhaupt hat die karthagische Inschrift durchgängig eine einfachere, kürzere Fassung, wobei auch die Elfszahl der Zeilen wohl

nicht zufällig sein wird. Sie hat gerade die Hälfte der ursprünglich 24zeiligen massilischen Opfertafel ¹⁾).

An die Verordnungen über die grösseren Opferthiere schliesst sich passend Z. 6 die Bestimmung über fehlerhafte Thiere, die nicht angenommen werden sollten. In der massil. Opfertafel folgt diese Verordnung nachträglich erst Z. 15, nachdem die Opferabgaben von Vögeln und einige andere Gesetze angegeben worden sind.

Auch die Ordnung der übrigen Vorschriften ist eine andere, als in der massilischen Tafel. Zeile 7—11 der karthagischen Inschrift entsprechen den Zeilen 11, 13, 12, 14, 18 der Opfertafel von Marseille. Mit der elften Zeile schloss übrigens allem Anschluß nach diese karthagische Recension der phönikischen Opfergesetze.

Was schliesslich das Zeitalter betrifft, so erscheint die massilische Opfertafel als eine spätere Uebersetzung und weitere Ausführung des kurzen karthagischen Textes, der nach Sprache und Darstellung offenbar alterthümlicher ist. Auch die Schriftform widerspricht dieser Annahme nicht. Sie ist schön und zierlich, trennt die Worte bereits sehr deutlich ab. Diess könnte allerdings auf ein jüngeres Zeitalter hinweisen; ebenso, dass Bet und Dalet sich hier sehr ähnlich geworden sind; vgl. Z. 1, בזב und Z. 6, בז ; Z. 7, בזב . Z. 9, בז . Allein beweisend sind diese Thatrachen nicht. Die Schrift war bei den Karthagern seit Jahrhunderten im Gebrauch und hatte bei den Gebildeten wohl schon früh die alte Steifheit abgelegt und sich abgerundet. Ist die massilische Tafel etwa um 400 vor Chr. eingegraben worden, so mag die karthagische immerhin in die Zeit von 500—600 vor Chr. gehören. Die gesetzlichen Bestimmungen selbst aber sind im allgemeinen weit älter.

Mit Hilfe des massilischen Textes lässt sich der nächste Zusammenhang dieser karthagischen Opfertafel in folgender Weise herstellen:

1. [Dies ist] die Taxe der Opfergaben, welche aufgestellt wurde [im Tempel des Baal zur Zeit des Sufeten . . .]
2. [Bei einem Stier als Volloffer, sei es ein Bitt- oder ein Dankopfer, gehört die H-]aut den Priestern, das Fleisch aber dem Inhaber des Opfers [Ausserdem gehört den Priestern an Geld]
3. [Bei einem Rinde oder Hirsche als Volloffer, sei es ein Bitt- oder ein Dankopfer gehört die] Haut den Priestern, das Fleisch aber dem Inhaber des Opfers . . .

¹⁾ Dr. Davis a. a. O. S. 296 schreibt seltener Weise der karthagischen Inschrift 12 Zeilen zu, und seine Uebersetzung enthält allerdings so viele Zeilen, indem er Z. 5 in zwei Hälften getheilt hat; im Widerspruch mit dem Original, das nur 11 Zeilen darbietet. Dr. O. Blass vermuthete deshalb (Ztschr. d. DMG. 1862, S. 438) irrig, das Original habe in der That 12 Zeilen gehabt, und durch unverantwortliche Nachlässigkeit des Zeichners sei eine Zeile untergefallen, nämlich die 11te!

4. [Bei einem Schafbock oder Ziegenbock als Vollopfer, wenn es] ein Bittopfer ist, so gehört die Haut der Ziegenböcke den Priestern

5. [Bei einem Schaflamm oder Ziegenböckchen, oder bei] dem Jungen eines Hirsches als Vollopfer, wenn es ein Bittopfer ist, so gehört die Haut den Priestern

6. [Bei irgend einem Opfer, das man opfern will] als ein Mangelhaftes vom Heerdenvieh, sollen die Priester nicht haben (nicht erhalten) ein Verkämmertes . . . [noch ein Rändiges u. s. w.]

7. [Bei Nestvögeln als Dankopfer gehören den Priestern . . . und] bei beflügelten Vögeln ein Sekel Silber 2 Zar für eins

8. [Bei einem Bittopfer, das] gebracht wird hieher, gehören den Priestern die kurzen Rippen u. [die Weichen . . .]

9. [Bei Vögeln, wenn du sie vorher] geweiht hast, sowohl bei einem Opfer mit Speise, als bei einem Opfer mit Oel . . . [gehört den Priestern u. s. w. . . .]

10. [Das Bittopfer soll übergossen werden mit Oel, sowohl] bei einem (einzelnen) Fettstücke, als bei einem (ganzen) Schlachtopfer als Opfergabe

11. [Jeder Priester der eine Abgabe nimmt, die] nicht angesetzt worden in dieser Bekanntmachung und nicht festgesetzt worden [gemäss der Vorschrift, die aufgestellt worden zur Zeit des Safeten . . . der wird gestraft werden.]

Umschrift der karthagischen Opfertafel in hebr. Quadratschrift.

1	בָּנֵה הַמִּשְׁכָּן אֵל שֶׁן
2	[הַזֶּה] יֵה לַכֹּהֲנִים וְהַזֶּה לַבְּלִיָּהוּבִים
3	[הַזֶּה] עֵרָה לַכֹּהֲנִים וְהַזֶּה לַבְּלִיָּהוּבִים א
4	בָּנֵה וְכֵן עֵרָה הַזֶּה לַכֹּהֲנִים וְכֵן הַזֶּה
5	עֵרָה אֵל בָּלֵם אֵם עֵרָה וְכֵן הַזֶּה לַכֹּהֲנִים
6	[יֵה] הַזֶּה דֵּל שֶׁן בָּל יֵה לַכֹּהֲנִים עֵם
7	בָּנֵה כֶּסֶף זָה אֵל אַחֵר
8	[א] שֶׁ יֵה עֵם אֵל בָּל לַכֹּהֲנִים קֵרָה
9	קֵרָה יֵה זָה עֵרָה יֵה זָה שֶׁן
10	עֵל חֵלֶב יֵה זָה בִּמְנָה יֵה
11	אֵיבֵל שֶׁן בָּל זָה יֵה

1) Der Text hat hier falsch בָּנֵה und ist nach der Massil. verbessert.

Nachrichten über die mandäische oder zabischen Manuserr. der kaiserl. Bibliothek zu Paris und der Bibliothek des British Museum zu London.

Von

Dr. J. Euting.

Nachdem durch die Schrift von Herrn Prof. Dr. Th. Nöldeke: „Ueber die Mundart der Mandäer“¹⁾ das lange begrabene Interesse für die mandäische Sprache und Literatur wach gerufen worden ist, braucht es wohl keiner weiteren Rechtfertigung, wenn ich den Lesern dieser Zeitschrift eine Beschreibung der von mir untersuchten mandäischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Paris zu geben versuche. Durch die Güte des Herrn Dr. William Wright am British Museum in London bin ich in den Stand gesetzt, von den dort befindlichen mand. Handschriften Mittheilung zu machen.

Man vergleiche die Nachrichten von Lersbach (aus der Hand S. de Sacy's) in Stäudlin's Beiträgen II, 296 ff. u. die von Tycheaen, ebendasselbst V, 237 ff., ferner S. de Sacy im Journal des savants Juni u. November 1819 S. 343 ff. u. 646 ff.

I.

Die mandäischen Manuscripte der kaiserlichen Bibliothek zu Paris.

No. 1.

Codex Colbertinus 1715. Regius 809. A.

Ms. in folio auf glattem orientalischen Papier. Enthält das sogenannte Sidra iadam od. Liber Adami. Es ist das älteste der hiesigen Mss., geschrieben A. H. 968 = A. D. 1560 zu חוראזא Chuwaiza.

Die Titelbezeichnung „Adamabuch“ findet sich weder in diesem, noch in einem der 3 folgenden Mss., und rührt, wie es scheint, bloss von einer mündlichen Angabe eines Mandäers her. In Cod. No. III muss einst eine Notiz von Otter gestanden haben, die sich jetzt nicht mehr vorfindet. S. de Sacy theilt sie in Stäudlin's Beiträgen

1) X. Bd. der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1862.

(II, 296) mit; dort heisst es: „la loi écrite d'Adam, c'est ainsi, que l'ont nommé plusieurs Sabéens des moins ignorans, que j'ai fait venir, pour me dire, de quoi traitoit ce grand livre.“ Das Buch war zu Basra durch J. Fr. Lacroix, den Sohn, im Juli 1674 gekauft und dann der Bibliothek des Ministers Colbert einverleibt worden.

Der Codex besteht aus 2 Theilen, die an den entgegengesetzten Seiten beginnen und gegen die Mitte zusammenkommen; es steht also je ein Theil im Verhältnis zum andern auf dem Kopf. Die Zahl der Blätter von Theil A. ist 197, von Theil B. 64, zusammen 261. Eigentlich sind es 262, da zwischen fol. 93—94 ein Blatt nicht numerirt ist; jedes Blatt hat 24 Linien.

<p>19—1</p> <p>B</p>	<p>A</p> <p>1—197.</p>
----------------------	------------------------

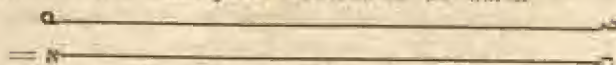
Der erste Theil ist weit umfangreicher als der 2te, und führt am Schluss den Titel **סידרא וספאר טאלמיה ואפראטאה די עלמא האון** „Buch und Schrift der Könige und Auseinandersetzungen dieser Welt.“ Der 2te Theil führt den Titel: **דראשיא די נשימחא** „Forschungen über die Seele.“

In beiden Theilen zusammen habe ich 127 Abschnitte gezählt, von denen so ziemlich alle (wenigstens in Theil A.) mit den Worten beginnen: **בשומאיהון די היא רביא** „Im Namen des grossen Lebens“; einmal (A, fol. 141b) lautet die Formel: **בשומאיהון ובחאילאיהון** „im Namen und in der Kraft des grossen Lebens“. In Theil B. fangen viele Abschnitte an mit den Worten: **טאמא אנה די היא רביא טאמא אנה די היא רורביא טאמא די היא רביא** „Ich bin der Geist des grossen Lebens, ich bin der Geist des über-grossen Lebens, ich bin der Geist des grossen Lebens.“¹⁾

1) Niebuhr übersetzt **אנוח** stets durch Anou. Das ist wohl nicht treffend. De Sacy sagt hierüber im *Journal des Savants* Nov. 1819. p. 655:

„**אנוח** c'est-à-dire l'âme ou la substance spirituelle, venue par l'ordre de la Vie suprême pour vivifier et animer le corps d'Adam, en s'unissant à la matière inerte et inanimée Pour moi je conjecture, que c'est le mot arabe **معنى** sans, que les hommes spirituels opposent sans cesse à la figure **صورت**. Il signifie le principe actif, qui ne tombe pas sous les sens, et se prend souvent pour Dieu lui-même, le seul être réellement existant, tout le reste n'étant que des apparences illusoires.“

Der Schluss eines jeden Abschnittes ist durch



bezeichnet, $\alpha - \sigma = \alpha \sigma \alpha \sigma$ „Ende“. Sonstige Interpunctiionszeichen sind \odot und $\odot = \odot$

In dem Codex sind 2 Lücken: in B. fehlen zwischen fol. 37 u. 38 zwei Blätter, zu ergänzen nach Cod. II, B., fol. 226 b l. 15 bis fol. 225 a l. 9; sodann, zwischen B. fol. 63—64, abermals 2 Blätter. Die Lücke wird ergänzt durch II, B. fol. 202 a l. 18—200 b l. 24.

Dieser Codex ist sorgfältig, wenn auch nicht so luxuriös geschrieben wie No. II; jeder halbmisslungene Buchstabe, der aber noch leicht zu erkennen gewesen wäre, ist (von zweiter Hand?) sauber wiederholt. Als kritische Zeichen sind, wie auch überhaupt in den folgenden Codd., bei verdächtigen Worten und ganzen Stellen Punkte, sowohl über, als unter die Linie gesetzt.

Aus diesem Cod. No. I. habe ich ein Specimen (die 6 ersten Blätter) autographirt und auf Stein überdrucken lassen, und habe bei der Collationirung mit Cod. II—IV fast auf jeder Linie mehr als eine Variante getroffen.

No. II.

Cod. Colbert. 382. Reg. 309. B.

Folio, oriental. Papier, enthält wie No. I das *liber Adami*, die Einrichtung ist dieselbe. Es sind 259 Blätter, 25 Zeilen auf jeder Seite, schöner breiter Rand. Theil A geht von fol. 1—196 a, Theil B von 259 b—199 b. Fol. 196—199 ist unbeschriebenes mit leicht eingekratzten Linien versehenes Papier. Nach diesem Codex hat Norberg seine Ausgabe dieses Buchs gemacht ¹⁾. Die Handschrift ist geschrieben A.H. 1042—A.D. 1652 in Basra; die betreffende Note am Schlusse von A lautet:

חום סמארטא וסילקא לדיש האזין סירא ²⁾ וסומאיון די
חייא קאמאייא ולישומא די יאואר סאנא די חייא וליוחצאא די

1) Codex Samaritanus, *liber Adam appellatus*. III P. Londini Gothorum. 1815—16. Dazu das *Lexicon Codicis Nae*. 1816 und das *Ommasileon*. 1817. Norberg hat sich streng an diesen Codex gehalten, ohne seine Abschrift mit Ma. I. od. III. u. IV zu vergleichen; aus No. I. hat er nur die Schlussnote mitgetheilt. Wie jedermann weiss, der sich mit diesem Buch beschäftigt hat, ist Norbergs Arbeit, wenn man nicht das Original dachten hat, schwer zu gebrauchen; denn seine Ausgabe mit syrischen Lettern ist nicht sowohl Umschreibung mit syrischen Lettern, als vielmehr eine Vernichtung aller charakteristischen aussergewöhnlichen grammatischen Formen, und Uebersetzung des ganzen Textes in reguläre „Hochsyrisch“. Seiner Uebersetzung, deren Richtigkeit im Allgemeinen bei seinen beschränkten Hilfsquellen überraschend ist, soll damit nicht zu nahe getreten werden.

2) *לשומאיון די*

מאלכא ראסא רי נהררא יוטא רי הלאתא בהאבטאבא ביאחרא רי
 זונא בתלמסאר בנאוא לשונא חרין וארביא אבאחר אלסא בדארא
 במתחא רי מאקדאס במיא רי סארכא בתארבאבא רינאנאס בר
 סתאחאס בר זאכרא נאזאניא הוא שולסטאנא סאחאסאר בר סובאראך.
 אנסאחא ליאסינא ¹⁾ ולסטאנא אנסאחא במתחא רי באצרא במאיא רי
²⁾ (אסאר בנאחא רי מארא רי סורא רי דו ³⁾ סאגדאן בר באכתיאר
 אחא באלבול ⁴⁾ שבאקלנא מאנא רי חיא האסאיא הוא שולסטאנא רי
 באצרא גאליא סאטא אפראטיאב לא שטאק לא האסאריא

Ich übersetze:

„In die Reihe und zu Ende gebracht ist dieses Buch im Na-
 men des ersten Lebens, und im Namen des Javar Manda di hajje
 und im Vertrauen auf den erhabenen König, am 3ten Tag der
 Woche, am 13ten des Fischmonats im Jahr 42 nach 1000 (1042)
 in der Wohnstätte, in der ringsumflossenen Hauptstadt in der Woh-
 nung (?) des Schatzmeisters (Priesters) Ganam, des Sohnes des
 Mehataam des S. des Sakja, unter der Regierung des Muhammad
 bar Mubarak. Ich habe es geschrieben zur linken und zur rechten
 (d. h. die rechte und linke Hälfte = ganz), habe es geschrieben
 in der Stadt Basra am Wasser (Canal) 'Aschar ⁴⁾, im Hause des
 Besitzers des Buches ⁵⁾ Sa'dan bar Baktiar, des Bruders des Balbul,
 welchem der Manda di hajje seine Sünden vergeben möge, während
 Herrscher in Basra war Ali Pascha Afrasiab ⁶⁾, welchem er seine
 Sünden nicht vergeben möge.“

1) Bezieht sich auf die Einrichtung der beiden Theile (s. oben zu No. 1.).

2) Man beachte die Anwendung des arabischen 'Ain bei Wiedergabe von
 arabischen Eigennamen (bloss bei diesen habe ich es bis jetzt bemerkt, und
 zwar bloss in den Schlussnoten der Gedl.). Das mand. Ain muss offenbar sehr
 weich gesprochen werden sein, und das Zeichen für die Eigennamen, wo man
 den Original-Gutural wiedergeben wollte, als ungenügend befunden, daher
 nahm man seine Zuflucht zu dem arab. Buchstaben.

3) Hes שבאקלנא

4) Diese Worte schreibt und übersetzt Norberg: **בבא חבא**
 „in arbo Basra ob aquae copiam famosa“. Mit welchem Recht? Ich
 nehme das Wort אסאר als Nom. pr. eines Canals in Anspruch wegen der
 Anwendung des arab. ع, das ich bis jetzt nie anders als in Eigennamen ge-
 troffen habe.

5) **בבאחא רי מארא רי סורא** übersetzt Norberg „in aula docturis —“
 (das würde wohl heissen . . . **בבאחא רי דנאי**). Ähnlich de Sacy im
 Journal des Sav. Nov. 1819. p. 649. „dans le maison du chef de l'academie
 Saadan ibn de Baktiar.“

6) Muss wohl einer der Urheber der heftigen Verfolgungen gegen diese
 Sorte gewesen sein.

No. III.

Folio. orient. Papier. Enthält auch das „Buch Adams“.

Voran findet sich von de Sacy's Hand die Note:

„Ce volume avant d'être relié portoit le nom d'Otter et le No. 22.“

Einrichtung wie die beiden früheren. Datum A. H. 1091 = A. D. 1650. Der Ort wo es geschrieben wurde heisst auf fol. 146^b כַּיִיזָא, bald nachher: כַּיִיזָא, auf fol. 151^b חַיִּיזָא, und ist sicher derselbe, der sonst mehrfach Howeiza heisst.

Das Ms. ist von Otter im Jahr 1739 gekauft worden.

Theil A. nimmt fol. 1—146^b ein, Theil B. 214—151^b, jede Seite hat 25 Linien.

In Theil A. ist das erste Blatt in der Mitte und die folgenden vorne vom oberen Rand aus einwärts sehr stark durchgefressen. Zwischen fol. 1—2 ist eine grosse Lücke von ungefähr 20 Blättern.

Der Theil B. ist von merklich anderer Hand; auch hat sich hier die Honiginté oft störend gegenseitig auf den Blättern abgedruckt. Der Schriftcharakter ist cursiv und gefällig, sehr zierlich in den klein geschriebenen Schlussnoten. Hier und da ist nachlässig copirt.

[Vorn in Theil B. steht eine mir nicht ganz verständliche Inschrift:

جوید ابن فرج محل خلی
دوم السبت بی شہی اخیراً
لربیع سنہ الف واحد وما
یہ خان تسع ساعات راج
من النہار ملوش ارقنا ازم
در مانتیا

(*Arak* ist ein häufiger mandäischer Name.)

No. IV.

Folio. bezeichnet mit 309^b, mit dem Stempel der Bibliothèque Nationale versehen. Enthält auch das „Buch Adams“. Die Einrichtung dieselbe wie bei den 3 vorangehenden. Oriental. Papier. 211 Blätter. A. 1—157. B. 158—211. Auf jeder Seite 28 Linien. Geschrieben (s. fol. 157^b) באַזְרָא סַמְנִיא „an dem grossen Orte“ (= Basra?) am „Wasser (Canal) סַמְכַגְאִיָּא Schamaude“ im Jahr 1100 = A. D. 1688.

In dem geschriebenen Bibliothek-Cataloge heisst es: Il manque quelques feuillets. Ich habe nichts davon wahrgenommen. Denn zwischen fol. 158 u. 159, wo man diese Lücke allein vermuthen könnte, ist auf fol. 158 das unter die 28te Zeile hinuntergeschriebene Wort כַּיִיזָא nicht, wie gewöhnlich, Anticipation des ersten Worte des folgenden Blatts, sondern zum Text gehörig, und aus Verschen auf fol. 159 L. 1 nicht wiederholt. Dagegen fehlt zwi-

sehen fol. 129 und 130 ein Blatt in der Numerirung. Die Schrift ist oft unschön vgl. namentlich fol. 6*, 62*, 98b und fast durchgängig.

Dieser Codex trägt an der Stirne nicht die gewöhnlichen Eingangsworte: **ה' אלהים אחד** „der Herr sei gepriesen“, sondern beginnt alabald mit **בשמיאיהו** „Im Namen u. s. w.“

No. V.

2 Voll. 8^o. Ist keine mandäische Original-Handschrift, sondern eine Copie des „Buchs Adams“ von der Hand des Doctors an der Sorbonne: L. Picques. Dieser hat im Jahr 1688 den Cod. No. I. Seite für Seite und Linie für Linie ¹⁾ abgeschrieben, und mit No. II. collationirt. Die Copie bildete einen Theil des Vermächtnisses von Picques an die Dominikaner der Rue St. Honoré, und trägt den Stempel der Nationalbibliothek.

Im Anfang gibt Picques vollständige interlineare lateinische Uebersetzung, weiterhin bloss stellenweise, bei einzelnen Worten ist das entsprechende syrische oder hebräische auf den Rand geschrieben. Die einzelnen mit **בשמיאיהו** anhebenden Abschnitte hat P. numerirt; im ersten Band ist Abschnitt 1—27, im 2ten 28—127.

Der erste Band (Portio prima) umfasst 271 Seiten, von denen meist nur die linke Seite beschrieben ist, auf der rechten stehen eingemalte wenige Bemerkungen. In diesem 1sten Band ist vorn hineingeschrieben:

Hic liber vocatur **סדרא לאדם** sive Sedra l'adam l. e. Ordo Adami. Continet homilias secundum persuasionem Chaldaeorum antiquiorum ad nomen Mandaitarum, qui incolunt Bassorannum agrum, est hoc volumen integrum et perfectum. est scriptum Ao Arabum 1042, Dominante tum in hawara Muhammede filio Mubarek, hassora vero Aali bar Afrasiab.

Auf dem ersten Blatt steht:

Copie sur un en folio de la Bibliothèque de M. Colbert, page pour page, et ligne pour ligne. les pages sont 395 pour la grande partie

Am Schluss steht als abendländischer Titel:

„Liber cui titulus est: portio Adam, et continet dogmata Manichaeorum Ao. 1688 ante Pascha.

Der 2te Band (Portio secunda) besteht aus 2 Theilen ²⁾:

1) Cod. I, A fol. 15b steht bei Picques auf 2 Blättern (30 u. 31). Auf Seite 61 u. 64 weicht er in den Seiten, nicht in den Linien ab. (Fol. 61 hat 19 Linien, 62 hat 28, 63: 24, 64: 15.) Von Fol. 65 an stimmt es wieder mit Cod. I.

2) Vorn ist hineingeklebt ein Stück eines Briefs:

— omninoque la prego, mi compri li libri legati menzionati nella presente polizza — a dispetto qualunque altro compratore
L. Picques. 29. 10^b. 81.

A. numerirt mit 272—295.

B. mit 1—138 (darunter 137^a u. 137^b).

Einige lose Blätter liegen bei, enthaltend ein mand. Alphabet und Umschreibungsversuche in Estrangelo. Dann folgt ein Blatt, beschrieben mit: Liber hic syriacus continet dogmata Manichaeorum, auf dem nächsten Blatt: Sedra Tadam portio secunda. Frustata de alima huzein. L'alcoran de Maues. — Auch unleserliche Herzensergießungen Picques: O acriminabilis labori hic aeger interpres (?). Dann: Ces livres des Sabéens n'ont point de titre (dafür scheint's um so reichere Auswahl in der Abschrift); folgen arabisch geschriebene genealog. Tafeln der Besitzer und Schreiber des Originals.

Seite 272 hebt endlich an mit Abschrift von Cod. I. fol. 135^b ff. In Theil B. findet sich die Überschrift: huzein drusche d'neschemta Ex libris Ludov. Picques doctoris socii Sorbonici.

Haec 4 Volumina 1^o trimestri A. 1683 descripta fuerunt partim mea manu partim manu 2 amanuensium, unius nomine Pinari bargund. Senonsis (aus Sens) alterius nomine Jacobi Adam Vindocinensis (aus Vendôme). — Der Rest ist unleserlich.

Zuletzt:

Benevole lector, quisquis es, scito, eum, qui hanc glossam in-
persit, fuisse Parisinum, non ignarum linguarum latinae, graecae,
germanicae vulgaris, italicae vulgaris, graecae vulgaris, hebraicae,
syriacae, chaldaicae, arabicae, aliquantulum armenicae, slavonicae,
copticae, aethiopiae gnarum.

No. VI.

Cod. Colbert. 2919. Régine 309 C. das sogen. Sidra Jahja auf orient. Papier in 4^o od. klein-folio. 130 Blätter, jede Seite zu 18 Linien, besteht aus 77 Abschnitten. Das Buch nennt sich selbst: **סידרא דה מלכא** „das Buch der Könige“ und nicht „Discours des Anges“ wie de Sacy meint (das müsste nothwendig **סידרא דה מלאכים** heißen. In dieser Form mit der Bedeutung „Engel“ erscheint das Wort in No. II. fol. 4^a, bei Norberg I p. 15 siebenmal neben **מלאכים**). Es ist geschrieben zu **כאלאפאל** Kalafabad (s. fol. 130^a) am Wasser Scharahé (Canal von Meserkan) A. H. 1039. = A. D. 1629.

Das 2te u. 3te Blatt sind falsch eingebunden; der innere Rand wurde für den Aussenen genommen, und ist also Seite 3 u. 4, und

Dann folgt ein Brief der wohl an Colbert gerichtet ist:

Monsieur

J'ai été chez vous pour vous voir et vous prier de me vouloir prêter le grand livre — des Sabéens, que je vous reporté il y a quelques mois. Il est grand, quarré et couvert de toile blanche, orné à petits quarraux de Soie jaune. c'est pour couvrir quelques endroits qui paroissent manquer dans un autre que j'ai eues. Je vous reporteray le tout au plus tost et erois à présent estre assez vaillant pour vous en rendre compte, lorsque j'auray l'honneur de vous aller remercier. en attendant je vous prie que ce billet sy vous reste pour m'en souvenir et vous pourrez couvrir seulement le livre au porteur de ce billet qui portz de quy l'envelopper pour ne rien gaster.

ce 17. Juin 1683.

a. V. (?)

C'est le No. 382.

L. Picques.

5 u. 6 gegenseitig zu vertauschen. Diess ist jedenfalls erst beim letzten Einband geschehen; die Picques'sche Abschrift und Tychsen (Beiträge III.) haben die richtige Reihenfolge gegeben, ohne ein Wort von der Störung zu sprechen.

Was Tychsen in Stäudlin's Beiträgen (III S. 18—25) geliefert hat, ist aus diesem Codex fol. 1—3. Die Probe von Lersbach (ibid. V S. 1—44) aus dem Oxforder Cod. Huntington LXXI p. 87 f. findet sich auch in den hiesigen Mss. und zwar in

Cod. VI. fol. 48^b l. 15—fol. 51^b l. 7.

Cod. VII. fol. 47^b l. 14—fol. 50^b l. 7.

Cod. XII. fol. 34^a l. 13—fol. 36^a l. 10.

Es ist der 33te von den 77 Abschnitten.

Die Abschnitte 21—27 u. 29—35 beginnen mit den Worten: יאחיא דאריש כליליא וינחאא ברמישיא די כליליא יאחיא דאריש (ואמאר) „Jahja forschte in den Nächten nach, Johana am Abend der Nächte, Jahja forschte in den Nächten nach, [und sprach].“

Die andern Abschnitte fangen gewöhnlich mit den Worten an ¹⁾: בשומאיהון די חייא רביא מרמוראא נחורא שאניא „Im Namen des grossen Lebens, verherrlicht werde das staunenswerthe Licht.“

Die Schlussworte der Abschnitte sind meist: (חייא זאכבין זאכבין) „[Rein (heilig) ist das Leben, und rein der Mann, der dahin gelangt:] gepriesen sei das Leben, das Leben ist rein.“

In der Schlussnote fol. 129^b wird als Titel des Buchs angegeben: האון כוראסא והאלין דראשי די מאלכיא די אנסא „Das ist der Thron und das sind die Bücher (das Buch) der Könige [... welches geschrieben hat N. N. ...] welcher es abgeschrieben hatte von dem Buch des N. N. ... welcher es abgeschrieben hatte von dem Thron des N. N. ...“ und so wechselt noch weiter דראשא mit כוראסא zur Bezeichnung des Originals, von dem je die verschiedenen N. N. ihre Copien gemacht.

No. VII.

Orient. Papier. 4°. 119 Blätter, je 19 Zeilen auf der Seite, enthält auch das סאלכיא די דראשא, das „Buch der Könige“ oder das sogenannte Sidra Jahja. Es ist geschrieben zu דוראק Durak am Wasser שראדאדי Scharaße (Canal von Meserkan) A. H. 1102 = A. D. 1690.

Das erste fehlende Blatt wäre zu ergänzen durch Ms. VI. fol. 1—fol. 2^b l. 2.

1) Ungewöhnlichere Formeln sind z. B. Ms. VII.

fol. 109^a. בשומאיהון די חייא רביא ובשומא די כושמא יאקרא

fol. 109^b. בשומאיהון די חייא ובשומא די כושמא יאקרא

fol. 112^a. (cf. 113^a) בשומאיהון די חייא רביא ובשומא די כושמא

Das erste vorhandene Blatt zeigt einen ganz anderen Schriftcharakter als die folgenden, und ist wohl erst später, als das Ms. defect geworden, dazu gekommen. Die Züge dieses Blattes sind ausserordentlich schön und gleichen ganz der Probe bei Hyde (Hist. Relig. vet. Persar. Tab. XVI.). Die Blätter 55—59 sind oben stark angefressen.

No. VIII.

Von diesem Ms. sagt der Catalog unbegreiflicher Weise: „Ms. sur papier oriental, contenant „les Discours des Anges“. la date m'échappe“. Es enthält aber keinen einzigen Abschnitt aus dem Derâsché di malké, sondern ist vielmehr ein vollständiges Exemplar des sogenannten Cholaste oder wie es sich selbst nennt der: **מַסְכֵּת וְדִבְרֵי מַצְבֵּוֹת וְטַאטִיקָה** d. h. „Gesänge (Wechselgesänge) und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“ [scil. der Seele aus dem Körper] also Tauf- und Sterbegesänge, oder überhaupt das Ritual der Mandäer.

Das Buch ist in kleinem [quartähnlichem] Format; 106 Blätter, die Seite hat oft 18, oft 40 u. mehr Linien. Es ist geschrieben zu Basra A. H. 1106 = A. D. 1694.

Der Text hebt (ohne **מֵאֲרָא מִשְׁתַּבַּח**) an mit den Worten:
**בְּשׁוֹמְרֵיהֶן דִּי חַיָּא רַבִּיא קְדָמָאִיא וּנְכָרָאִיא בְּן אֱלֹהִיא דִּי
 נְהוּרָא יִתְרָא דִּי עֲלָאִי כֹלְהֶן שְׂבָדָא אִסְתָּא וְאִסְתָּא וְהֵאֱלָא
 וְסִרְרָא וְסִרָא וְשִׁימָא וְהֵאֱדִינָא לִיבָא וְשִׁאֲבִיק הַאֲמָאִיא נְהוּלִיא
 לְוִלִיא יִתְרָא וְיִתְרָא סָאם בְּרַ חַוָּא מַמְאָנִיא בְּחֵאֱלָא דִּי יֹאזְרָא
 וְיֹאזְרָא וְיִסְתָּא חַיָּא כֹּ**

„Im Namen des grossen ersten Lebens, des vor den Weltwesen vorborgenen (abgezogenen), welches ein überströmendes Licht ist, erhaben über alle Geschöpfe. Heil, Reinheit, Kraft, Gesundheit und langes Leben, Ruhm und Freudigkeit des Herzens und Sündenvergebung werde mir zu Theil, mir dem Jahja [Johanna] Sambar Chava (Eva) Mamanja, durch die Kraft des Javar Siva und der Simat chajje. Ende.“

Eigenthümlicherweise wird auf fol. 46^a als Quelle oder Original dieser Handschrift nicht der Titel der vorliegenden Schrift genannt, sondern mehrmals der **דִּיּוּאן** Diwan; auf 46^b am Schluss der Liste der Abschreiber heisst es **קְדָמָאִיא דִּי חַיָּא**
 „N. X. der es abgeschrieben hatte von dem Diwan des ersten Lebens.“

Das Ms. besteht aus verschiedenen Fragmenten des Cholaste, und befindet sich leider in einem sehr verwirrten und verwirrenden Zustand. Nach Vergleichung mit dem vollständigen Exemplar Ms. X. ergeben sich folgende Bestandtheile:

Ms. VIII.

1) fol. 1—47.

2) fol. 48—53.

ist eine Wiederholung von dem Stück

fol. 41^b l. 4—49^a l. 26 (in VIII.)

Ms. X.

= fol. 1—52^b lin. 6.

= fol. 43^b l. 13—50^a l. 11

Taf. 8.



Ms. VIII.

Ms. X.

3) fol. 54^a—105^a l. 7. = fol. 19^b l. 10—71^a l. 4.

und zwar wiederholt

fol. 54^a—93^b l. 4. [= fol. 19^b l. 10—52^b l. 5.]Das in fol. 22^a l. 13 bisfol. 47^b enthaltene.

(Zwischen fol. 94—95 ist eine

Lücke, auszufüllen durch fol. 53^a ult. — 63 l. 14.

ebenso zwischen 102—103 eine

Lücke, zu ergänzen nach fol. 69^a l. 10—69^b l. 15.)

Wollte man den fortlaufenden Text herstellen, so wäre aus diesem Ms. zu nehmen fol. 1—47, dann nach Ausfüllung der oben angegebenen Lücken fol. 93 l. 5—105 l. 7 (8).

(Ms. VIII. fol. 93^b ist aber = Ms. X. fol. 52^b l. 2.)

No. IX.

Ms. auf gewöhnlichem Papier in 8^o bezeichnet mit Jacobins St. Honoré 13. 259 Seiten ähnlich wie No. V ausgestattet. Ist eine Copie des Sidra Jahja od. Drasché di malko von der Hand Pieques', copirt nach Ms. No. VI. Seite für Seite und Linie für Linie, wieder mit vielen Noten und theilweise interlinearer latein. Uebersetzung.

Vorn ist viel durcheinander geschrieben, unter andrem:

Liber Adamitarum seu Enochitarum seu Noachitarum seu Semitarum.

Dann gross geschriebener Titel:

halein Adrasha 'd Malske.

Auf dem letzten Blatt steht: Liber Adami (!) seu Henoc syriace.

No. X.

Colb. 4108. Regius 309 D.

Das sogenannte Cholaste oder פתאניא ודראשא די טאצבורה וטאצקרתה „Gesänge und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“ od. No. VIII. auf oriental. Papier 77 Blätter, die Seite meist 19 Linien (123 Abschnitte), geschrieben zu כמאלאבא Kamalava A. H. 978 = A. D. 1570.

Diese Hs. führt (wenigstens in den einzelnen Abschnitten) sehr verschiedene Titel.

1) fol. 18. פתאניא ודראשא די טאצבורה „Forschung“¹⁾ über die Taufe“.

1) Ich gestehe gerne, dass die Uebersetzung von פתאניא durch „Forschung“ etwas „ledern“ klingt, und werde also mit Freuden gegen eine angeblich bessere zurückziehen, der Sinn scheint mir eine allgemeinere Bedeutung zu fordern. Auch ist mir der Unterschied der synonymen Ausdrücke פתאניא, כורסא, ויואן, אספאר, פראשחחא, ודראשא, סידרא etc. noch nicht klar geworden. [Da ich mich erst 4 Monaten mit diesem semitischen Sprachzweig beschäftige, so ist mir bis jetzt noch vieles dunkel, und bitte ich daher um nachsichtige Beurtheilung.] Auffallend ist mir, dass das sonst gewöhnliche כתאב nicht zur Bezeichnung eines Buchs angewendet wird.

- 2) fol. 71^a **עִינְיָא וּרְאִשִׁיא** „Gesänge und Forschungen“.
 3) fol. 72^b l. 19: **זֵאדְהָדֵר דִּי זֵאדְהָדֵר** „Diess sind die guten und kostbaren Warnungen, welche ergeben liess, auftrag und aussprach (od. anbefahl?) der Manda di chajje“.
 4) fol. 73^b **סִידְרָא דִּי נִשְׁטַחְתָּא** „Buch der Seelen“.

Bei Zählung der Blätter halte man sich an die Numerirung mit Tinte am unteren Rand, da die obere mit Bleistift zweimal fol. 20 anführt, dagegen auf fol. 70 alsbald 72 folgen lässt.

Die 2 Blätter, die zu Anfang des Buchs auf dem Kopfe stehend eingebunden sind, gehören als fol. 76 u. 77 an den Schluss; ein unbedeutendes Blatt ist mit arabischen und mandäischen Schriftzeichen hässlich beschrieben; beigegeben ist ferner ein mand. Alphabet und Umschreibungsversuche (wohl von Picques). Zwischen fol. 3—4 ist eine Lücke, zu ergänzen durch Ms. VIII. fol. 5^a l. 4 — fol. 7^a l. 14.

Die Schlussnote ist fol. 73^b und gehören daher wie ich vermutho die übrigen 4 Blätter nicht eigentlich zum Buche ¹⁾. Die 7 ersten Seiten sind mit den mandäischen Buchstaben (1—8), fol. 4—24 mit dem arabischen Alphabet (1—1), fol. 25—46 mit dem hebräischen (1—8), fol. 47—68 mit dem syrischen (1—1), fol. 69—76 mit samaritanischen Buchstaben (1—8) nummerirt.

No. XI.

bestehend aus 3 verschiedenen Bruchstücken:

A.

59 Blätter mit dem Stempel der Nationalbibliothek versehen. (Zwischen fol. 27—28 ist ein Blatt nicht nummerirt.) Nach der Note in fol. 46^a ist das Buch geschrieben zu Basra am Wasser 'Aschar A. H. 1068 = A. D. 1657. Das Buch nennt sich selbst fol. 46^a: **קִילְאִסְתָּא**, fol. 23^b **קִילְאִסְתָּא**, fol. 44^a mehrfach **קִילְאִסְתָּא**, und bezeichnet sein Original theils wieder als **קִילְאִסְתָּא**, theils aber auch **דִּוְנָן** (s. unten); fol. 23^b heisst ein Abschnitt: **עִינְיָא דִּי הִדְרָאִיסְתָּא** (Wechselgesänge der Freuden). Ich weiss nicht, was ich aus dem Buch machen soll. Ich konnte keinen Abschnitt aufreiben, der in dem sonst mit Cholasta ²⁾ bezeichneten Buch sich fände. Wie viel Blätter vorne fehlen, kann ich nicht bestimmen.

fol. 1—2^a l. 1 enthält ein Bruchstück (1—7) aus dem ersten alphabetischen Stück des Iiber Adam (Cod. II. fol. 134^a).

1) s. Ms. XI. B.

2) Deon was Tychon (Beiträge III p. 47), ab aus dem „Cholasteh“ genommen, mittheilt; ist aus Ms. VIII parallel Ms. X; und diese nennen sich selbst „Injant etc.“

fol. 10^a l. 7 — 11^a l. 12 dasselbe Stück und zwar ganz (אהא „בטאבי“).

fol. 18^a l. 5 — 19^a l. 10 ist das 3te alphabet. Stück¹⁾ (אהא „טאריגאטא“) (Cod. II. fol. 135^a l. 14. — 135^b l. 10.)

Von fol. 24—44 beginnt eine Anzahl Abschnitte mit den Worten: „כד איל בחירא דאביא“ „Es ging hin der reine Auserwählte“; dazwischen hinein andre Abschnitte, welche beginnen mit: „טאלי רביא בטיטאידון דאביא לבחירא דאכנא“ „Es redeten die Grossen (= Engel?) mit reinem Munde zu dem reinen Auserwählten“. Fol. 49 u. 48 sind zu vertauschen, fol. 49—57 enthalten je 3 „זיגא“ für jeden Wochentag.

B.

70 Blätter unvollständiges Exemplar der „זיגא ורראשיא די טאצונח וטאסיקה der „Gesänge und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“. Geschrieben zu Himilè am Wasser Karân A. H. 1127 = A. D. 1715 gestempelt mit dem Zeichen der Bibl. Royale.

fol. 1—38 findet sich in Ms. X. fol. 1—33^b l. 6.

Zwischen fol. 38—39 ist eine bedeutende Lücke, zu ergänzen nach Ms. X. fol. 33^b l. 6 — 41^a l. 11. fol. 70 hört das Buch auf = Ms. X, 74^a, also ohne das im letzteren befindliche Anhängsel.

C.

8 Blätter im kleinsten Format. Stempel der Bibl. Impériale. Am Schlusse Versuche von Copie und Transcription. Ohne Angabe eines Orts oder Datums.

Das Fragment besteht aus 27 Abschnitten, von denen ich 1—6. 7. und 17 nicht bestimmen kann.

XI. C.

XI. A.

Abschnitt 6	fol. 2 ^a l. 9—2 ^b l. 4 =	fol. 37 ^b l. 14—f. 38. l. 5.
8	„ 2 ^b l. 10—l. 18. =	„ 25 ^a l. 5—11.
9	„ 2 ^b l. 19—3 ^a =	„ 25 ^b l. 16—26. l. 9.
10	„ 3 ^a =	„ 26 ^b ult—27 ^a l. 6.
11	„ 3 ^b =	„ 27, 1 ^b l. 9—27, 2 ^a l. 2.
12	„ 3 ^b =	„ 27, 2 ^b l. 9—28 ^a l. 7.
13	„ 4 ^a =	„ 28 l. 16 u. 17.

1) Die 4 alphabet. Stücke aus Cod. II habe ich autographirt und auf Stein überdrucken lassen, und hoffe im nächsten Heft der Zeitschrift das Facsimile mit Umschreibung, Uebersetzung und Erklärung geben zu können. Mandäische Typen werden gegenwärtig auf Veranstaltung Herrn J. Mohls in der kaiserlichen Druckerei dahier geschnitten. In dem Entwurf dazu habe ich mir erlaubt die Ligaturen Waw mit Nau, Kaf, Zade u. ähnliche zu trennen.

2) Daher heisst es in der Note fol. 44a: „כד איל בחירא דאביא די טאסיקה...“ „Es ging hin der reine Auserwählte“ die ich abgeschrieben habe, ich N. N. ... aus dem Divan der Auslegung des „כד איל בחירא דאביא“.

XI. C.		XI. A.	
Abschnitt 14	fol. 4 ^a	= fol.	29 ^a l. 2—10.
15	" 4 ^b	= "	29 ^b l. 14—f. 30. l. 5.
16	" 5 ^a	= "	30 ^b l. 13—f. 31 ^a l. 3.
17	" 5 ^a	=	?
18	" 6 ^b	= "	34 ^a l. 4—17.
19	" 6 ^a	= "	35 ^a l. 9—5.
20	" 6 ^a	= "	35 ^a l. 6—14.
21	" 6 ^b	= "	36 ^a l. 13—16.
22	" 6 ^b (= Abschn. 6)	= "	37 ^b l. 14—38 ^a l. 5.
23	" 7 ^a	= "	38 ^b l. 1—3.
24	" 7 ^a	= "	39 ^b l. 12—18.
25	" 7 ^a	= "	40 ^b l. 3—5.
26	" 7 ^b	= "	43 ^a l. 11—16.
27	" 7 ^b —8 ^a	= "	43 ^b l. 12—44 ^a l. 3.

Theil C ist also ein Anzug aus Theil A des Ms. XI. und enthält die Abschnitte, welche in A überschrieben sind: *לתאריטירא דר* „für die Schüler bestimmt“.

No. XII.

Der Catalog sagt nur: Ms. sur papier contenant l'ouvrage intitulé: „Antiennes et leçons pour le baptême et la sortie. Le texte contenu dans cet exemplaire est plus long, que celui dans les deux Nos précédents.“ (!)

Klein folio. 90 Blätter zu 20 Linien auf jeder Seite. Ein vollständiges Exemplar des Sidra Jahja oder des Dräschâ di malikê des Buchs der Könige s. oben No. VI. VII. Die Handschrift ist geschrieben zu Basra am Wasser 'Aschar A. H. 1126 = A. D. 1714.

Die Züge sind durchgehends schön und regelmässig, ausgenommen fol. 1—8 u. 89. 90, welche von anderer Hand herrühren. Das Ms. ist wie es scheint wenig gehandhabt worden; die Blätter sind alle sehr sauber.

No. XIII.

Bezeichnet als 14 Jacobus St. Honoré 72. Eine Copie von No. 10, von den „Gesängen und Forschungen über die Taufe und den Ausgang“; von der Hand Picques'. Einrichtung wie bei No. V und IX.

Es ist ein Band von 160 Blättern gewöhnlichen Papiers in 8°, mit ähnlichen Ueber- und Beischriften versehen wie die andern Copien von Picques. Z. B. vorne: *Hic campus conjecturarum lectori antiquitatis orientalis studioso.* — *Affines sunt hae fabulae fabulis Indianorum.* — *Haec lex et praecepta, quae praecepit Manda d'hyya lingua Chaldaeorum.* *Rituale Joannitarum consistit in Introitu et Exitu.* *Introitus est baptismus, exitus est animae e corpore in coelum.*

No. XIV.

ist eine Rolle orientalischen Papiers, deren Länge ich nicht zu bestimmen wage, Breite ungefähr 7 Zoll, Durchmesser $2\frac{1}{2}$ Zoll. Inhalt:

Cod. XIV.		Cod. II B.
fol. 1 ^b lin. 16—21	= fol.	210 ^b l. 24—210 ^a l. 15.
" 2 ^a l. 5—f. 2 ^b l. 28	= "	212 ^b l. 7—211 ^b l. 7.
" 3 ^a siehe	"	215 ^a l. 23—214 ^a l. 1.
" 3 ^b siehe	"	217 ^a
" 7 ^b —8 ^a siehe	"	227 ^a —226 ^b
" 10 ^b l. 19—28	= "	206 ^a l. 15—25
" 12 ^a l. 26—28	= "	217 ^a l. 13—15.

No. XVI.

Ms. in folio. Vorn ist eingeschrieben: Papiers de Fourmont et de Bebnam, prêtre chaldéen, à qui M. Norberg doit beaucoup de renseignements sur les Sabiens. V. Journal des Sav. 1819 p. 344. (S. de Sacy.)

Das Buch besteht aus 2 Theilen:

1) einem Mémoire (gelesen in der Acad. des belles lettres anno 1736) und Bemerkungen von Fourmont über die „Codices Sabiei“ der königlichen Bibliothek, die er unter den Händen gehabt. Diese Nachrichten und Dissertationen sind aber — entsprechend den sonstigen Arbeiten Fourmonts — theils falsch, theils fast ohne allen Werth. Folgende Probe über Ms. No. VI. möge als Beweis genügen:

„Le titre n'en est pas fastueux contre l'ordinaire des orientaux, il est simple. Il donne en deux mots au moins un soupçon de ce qui y est dit **ܡܫܬܐܬܐ ܡܕܪܐܝܐ** Canalis timoris (!) fait à demi entendre qu'il y a dans ce livre des choses, qui peuvent et doivent porter les lecteurs à craindre. En effet (?) il n'est guère parlé que des malheurs, de pertes, de guerres, du sang répandu parmi les hommes, pour n'avoir pas crainé Dieu. Ce sont enfin 78 Sermons de St. Jean Baptiste etc.“

2) einer Abschrift eines Theils von Cod. II. A. in Colonnen-Form, in der Art, dass je ein oder ein paar mandäische Worte unter einander stehen, daneben dann die latein. Uebersetzung.

Z. B. **ܡܢܐܢܐ ܕܝ ܗܝܐ** et Manda viventis h. e. qui ex Deo
est scil. filius Dei.

ܕܝܚܝܪܥܝܐ	Diriget
ܠܫܘܬܐܝܬܝܢ	Nomina eorum
ܒܝܬ ܓܝܬܐ	in domo Thesauri
ܘܝܠܪܝܢ	et Docebimur
ܒܠܐܘܬܐ ܫܐܝܐ	doctrina mirabili
ܘܝܕܝܠܝܢ	et erit eis (apparebit eis)
ܫܝܬܐܬܐ	adjutorium
ܕܝ ܥܠ ܫܡ	qui vult in Nomine
ܗܝܐ	viventis.

No. XVII.

enthält 3 Stücke

1) Mémoire ou Catalogue des livres, que J'ay entre les mains, appartenants au Roy. par Fourmont. donné le 6. juin 1741. Darin wird berichtet über No. I. II. VI. X und über eine armenische Handschrift. In diesem Bericht fasst F. die Eingangsworte **ܡܝܬܪܐ ܕܡܝܬܪܐ** zwar noch als Titel des Buchs, aber übersetzt doch wenigstens mit scheinbarer Möglichkeit „Revertere domine mi“, während der obige *Canalis timoris* kaum den leisesten mysteriösen Zusammenhang mit den Originalworten ahnen lässt.

2) eine sehr eingehende und brauchbare „Notice des Manuscrits Sabéens“ von de Sacy, datirt vom 28. Juli 1797, er bespricht darin nicht: No. VIII. X. XII, auch sind die Fragmente A u. C hier nicht erwähnt.

3) ein deutscher Brief von Lersbach an de Sacy. Datirt Jena 18. Juli 1813, worin er über samaritanische, mandäische und arabische Handschriften spricht. Sehr dringend bittet er, de Sacy möchte ihm doch — er wolle ja das Geld gerne zahlen — ein getreues Facsimile aus dem Sidra Jahja anfertigen lassen. (Ob er ihm seinen Wunsch erfüllt hat?)

Ueberblicken wir die Reihe dieser Manuscripte, so würden sie sich nach ihrem Inhalt etwa folgendermassen anordnen können.

- 1) Sidra Adam No. I. II. III. IV. Dazu (Abschrift von Picques) No. V. Fragment in No. XV.
- 2) Sidra Jahja No. VI. VII. XII. Abschr. v. Picques No. IX.
- 3) Chelaste No. X. unvollständig No. VIII. XI. B. Abschrift von Picques No. XIII.
- 4) Divan (?) No. XIV. die Rolle.
- 5) ungewisse Stücke sind mir XI. A. u. XI. C.
- 6) Bemerkungen und Schriftstücke die auf die Pariser mandäischen Manuscripte Bezug haben. No. XVI. Bemerkungen etc. von Fourmont. No. XVII. Notizen Fourmonts, Notizen de Sacy's, Brief Lersbachs.

Im Journal des Savants Juin 1819 p. 347 sagt de Sacy: „J'ai reçu moi même de Bassora il y a quelques années des alphabets sabéens, quelques listes de mots, écrit en caractères sabéens avec la prononciation en caractères persans, et une très longue bande de papier servant d'amulette, écrite en langue et en caractère des Sabéens.“ Nach dieser très longue bande de papier habe ich gefahndet, konnte aber keine weitere Spur derselben verfolgen. In dem Verzeichniss der hinterlassenen und auf der kaiserlichen Bibliothek dahier befindlichen Papiere de Sacy's ist allerdings Nichts davon erwähnt, und wurde mir aufs bestimmteste versichert, dass sich Nichts derartiges unter den Papieren finde. Diese très longue bande kann nämlich nicht No. XIV sein, da das eine eigent-

liche Rolle ist und von de Sacy mit „rouleau“ bezeichnet wird. Auch sagt de Sacy, er habe den Band selbst aus Basra zugeschickt erhalten, während er die Rolle auf der National-Bibliothek vorfand.

II.

Die mandäische Manuscripte auf der Bibliothek des British Museum in London.

Die folgenden Nachrichten verdanke ich der bereitwilligen Zuvorkommenheit des Herrn Dr. Wm. Wright. Auf der Bibliothek des British Museum in London befinden sich 6 mandäische Manuscripte, sämmtlich aus der Taylor'schen Sammlung. Es sind folgende:

- 1) No. 23,599. Sedra l'Adam folio 277 Seiten (200 + 77) unvollständig, stark wasserfleckig, wahrscheinlich aus dem XVIII. Jahrhundert.
- 2) No. 23,600. Sedra l'Adam folio. 315 Seiten (234 + 81) nur schwach unvollständig.
- 3) No. 23,601. Sedra l'Adam folio. 266 Seiten (197 + 69) A. H. 1240—41 = A. D. 1824—25.
- 4) No. 23,598. Kholasteh vollständig, folio 42 Seiten A. H. 1222 = A. D. 1808.
- 5) No. 23,602 A. in 4^o enthält 3 Stücke:
 - 1) fol. 1—73 ein unvollständiges Kholasteh, aus Fragmenten von vier oder fünf Manuscripten zusammengesetzt.
 - 2) fol. 76—98. Fragment einer sehr sauberen Handschrift des Sidra dē Yahyā. Dr. Wright hält diess für das älteste Ms. der Sammlung.
 - 3) fol. 99—101, 3 zerrissene Blätter von einer anderen Copie des Sidra dē Yahyā.
- 6) 23,602, B. 28 Seiten Folio. Bruchstück einer Copie des Sidra l'Adam u. noch einige andre Fragmente. Auf fol. 13 findet sich das Datum A. H. 1178 = A. D. 1764/5.

Bei den grossen und mannigfachen Schwierigkeiten, die sich bis jetzt noch für die Erklärung der mandäischen Religionschriften darbieten, wäre vor Allem zu wünschen, dass Herr Prof. H. Petermann in Berlin, der einige Zeit inmitten dieser Secte zugebracht, seine an Ort und Stelle abgezogenen Erfahrungen und Kenntnisse noch in weiterem Masse mittheile; namentlich dass er einmal eine ganze mandäische Schrift mit Uebersetzung und Erklärung herausgäbe. Ein solches Werk würde allerseits ebenso sehr mit Freuden begrüsst, als mit Interesse verfolgt werden.

Paris, den 25ten Juli 1864.

Alphabetisches Verzeichniss der Upanishads.

Von

Max Müller.

Das folgende alphabetische Verzeichniss der Upanishads war ursprünglich für meine *History of Ancient Sanskrit Literature*¹⁾ bestimmt, musste aber wegen Mangel an Platz ausgelassen werden. Die Quellen, aus denen die Titel der Upanishads geschöpft sind, sind bereits von mir angegeben²⁾. Die erste Columne enthält die Titel, welche sich in der Muktikā-upanishad finden. Die zweite Columne giebt die Titel, welche Hr. Walter Elliot in Masulipatam unter den Telugana Brahmanen gesammelt. Die dritte Columne giebt die von Colebrooke, die vierte die von Anquetil Duperron erwähnten Upanishads. Im Uebrigen verweise ich auf die umfassenden Arbeiten des Herrn Professor Weber in seinen „Indischen Studien“, unter dem Titel, „Analyse der in Anquetil du Perron's (Duperron) Uebersetzung enthaltenen Upanishad's,“ und auf die Vorreden von Dr. Roer, Rajendralal Mitra und Professor Cowell in ihren Ausgaben einiger Upanishads in der Bibliotheca Indica.

Die folgende Liste macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie mag aber nützlich sein, um neue Titel bequemer einzuschalten. Dass wegen der Leichtigkeit, mit der immer neue Upanishads zu jedem beliebigen Zwecke in Indien verfasst werden, eine vollständige Liste derselben kaum je zu erreichen sein wird, bestätigt mir ein jüngst von Herrn Professor Bühler aus Bombay erhaltener Brief, aus welchem ich einige Notizen in meinem Verzeichniss nachgefragt habe. Professor Hall hat in Benares eine Allah Upanishad gesehn. Wegen der Englischen Abfassung des Registers bitte ich um Nachsicht.

1) *History of Ancient Sanskrit Literature*, 2. edition, p. 325.

2) *Ibidem*, p. 327.

	Nos. as per Muktikā List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
1	67 R	66	—	—	Akṣhamālikā-upanishad.
2	72 T 94 T	67 —	— —	—	Akṣhī-upanishad. Agnihotraka-upanishad, also called Prāṇāgnihotra, q. v.
3	23 A	6	6 & 7	23	Atharvasikhā-upanishad (Ātharvaṇa), in prose. MS. of Com. at Berlin. In the Muktikā it is called simply Sikhā, and another Sikhā is quoted as No. 63. May the latter be the Yogasikhā? (MS. Chambers, 353).
4	22 A	5	6 & 7	9	Atharvasīra-upanishad (Ātharvaṇa). Śankara's Commentary, at Berlin. Another work must be intended by Yam Kennedy (Researches, p. 442): "the Atharvasīras Upanishad con- sists of five distinct Upanishads, which relate to the five principal deities or the five shrines (panca āyatanāni), and are therefore en- titled: the Gaṇapati; Nārāyaṇa; Rudra; (the same as Chap. I. of Atharvasīras, Anquetil); Sūrya; Dyāvī. (MS. of this fivefold Upa- nishad in the Libraries of the As. Soc. and of the Elphinstone Coll. at Bombay.)
5	53 Y	—	—	46(7)	Advaya-upanishad. Cf. Māṇḍūkya-upa- nishad, "Advaita prakaraṇa". It may be the same as the Advaya- tāraka, and has been supposed to be identical with Anquetil's Tā- raka (46).
6	—	65	—	—	Advaitārka-upanishad. Advaita-pra- karaṇa, see Māṇḍūkya.
7	73 Y	64	—	—	Adhyātma-upanishad.
8	70 A	68	—	—	Annapūrṇa-upanishad, also called Pūrṇa.
9	21	—	—	—	Amṛitanāda-upanishad, different from Colebrooke's Amṛitavindu (Anque- til's Amṛitanāde).

	Nos. as per Mukhya List.	Nos. as per Tolaga List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
10	20 T	60	19	43	Amṛitavindu-upanishad, 38 ślokas, called Amṛitanāda by Anquetil. MS. Chambers, 357, catalogued as Amṛitavindu, but referred to Brahmanvindu, q. v. See Vindūpanishad. MS. Chambers, 357 (?) E. I. H.
	—	—	—	42	Amṛitālakāra (?), supposed to be the title of an Upanishad, counted by Anquetil as Amrat lankoul. See Mrityulāngnam.
11	—	—	—	—	Aranya-upanishad. (MS. As. Soc. Bombay.)
12	19 T	69	—	—	Alāśānti-prakaraṇa, see Māṇḍūkya.
13	67 S	70	—	—	Avadhātaka-upanishad.
					Avyakta-upanishad.
					Āgama-prakaraṇa, see Māṇḍūkya.
14	42 R	59	74	17	Ātmaprabodha-upanishad (Ātharvāṇa). No MS. ? In the - Muktilā, Ātmābodhaka. MS. E. I. H.
15	76 A	23	28	24	Ātma-upanishad (Ātharvāṇa), in prose. MS. E. I. H.
16	—	—	44	38	Ānandavallī-upanishad (Ātharvāṇa). See Taittirīya-upanishad.
					Āptavajrasūci, see Vajrasūci.
17	16 S	22	25	35	Ārunika-upanishad (Ātharvāṇa) in prose, also called Āruṇeya, Āruṇi, and Ārupiyoga-upanishad, Āruṇi being the pupil who is instructed in the Upanishad about retirement from the world, or the duties of the Sannyāsin. MS. Chambers, 356. E. I. H.
18	—	—	—	47	Ārshika-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only, as Arkhi.
19	—	—	52	—	Āśrama-upanishad (Ātharvāṇa) in prose.
20	1 Y	48	56	4	Īkāśya-upanishad. (White Yajurveda.) It forms the 40th book of the Vājasaneyi-Saṁhitā, and exists in

	Nos. as per Mukhā List.	Nos. as per Talaga List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
21	—	—	—	—	two śākhās, Kāṇva and Mādhyandina. Text, commentary and gloss, Bibl. Ind. vol. VIII, p. 1. Translation, XV, p. 69 by Dr. Röer. According to Mahidhara this Upanishad was partially intended as a refutation of Buddhism, and a similar assertion is made by Yāsomitra, in his commentary on the Abhidharmakośa, with regard to the Śātarudriya. See Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme p. 568, Weber, Ind. Stud. II, p. 22.
	107K	—	—	—	Uttarātāpaniya-upanishad. MS A. S. B. See also Nrisinha.
22	69 T	79	—	—	Rica-upanishad. See Bahvṛica-upanishad.
23	8 R	49	57	11	Ekākshara-upanishad (Ms. As. Soc. Bombay.)
					Aitareya-upanishad (Rig-veda). It constitutes Chap. 4—6 of the second Aitareyāranyaka, so that the fourth Adhyāya of the Āraṇyaka is called the first of the Upanishad. Text, commentary, and gloss, published in the Bibliotheca Indica, vol. VII; translation, vol. XV. by Dr. Röer. It is also called Bahvṛicupanishad. The seventh or last Adhyāya of the second Āraṇyaka is not considered by Śaṅkara as part of the Upanishad. Anquetil has the names Sarbsar (Sarvasāra), Anṛicēh (Aitareya) and Asarēh.
24	107	71	—	—	The title of Aitareya-Upanishad seems to belong more specially to the last four Adhyāyas, and, if so, the general title of Bahvṛig-brāhmaṇa-upanishad, or Bahvṛica, and Rica-upanishad would belong to the whole work.

	Nos. as per Mukikā List.	Nos. as per Tetaga List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
25	—	—	26	—	Kaṭhaśruti, supposed to be a misno- mer for Kaṭhaśruti. MS. E. I. H. and As. Soc. Bombay.
26	103 T	83	—	—	Kali-upanishad, also called Kalisanta- raṇa.
27	3 T	30-31	35-36	37	Kāthaka-upanishad (Ātharvaṇa). Text, Śankara's Commentary and Ānanda's gloss, Bibl. Ind. VIII; translation, Bibl. Ind., XV, by Dr. Rœr. This Upani- shad consisting of six Vallis, (hence Kathavalli) is also claimed as part of the Black Yajurveda, from which the original legend is taken; according to Colebrooke it is also referred to the Sāmaveda (Colebrooke Miscellaneous Essays, I, 96. note.), owing, per- haps, to the intercourse between the Kātha and Kauthuma schools.
28	83 T	84	26	—	In Muktikā Nr. 83 T. is called Kaṭha- upanishad (in prose), as distinct from Kathavalli, and probably iden- tical with Colebrooke's Kaṭhaśruti, i. e. Kaṭhaśruti. (MS. E. I. H.)
29	28 T	40	47	—	Kālāgnirudra-upanishad, in prose, Ind. St. II, 24. (MS. Petersburg, E. I. H.) text and commentary, As. Soc. B.
	86 T	—	—	—	Kundali-upanishad, also called Yoga- kūṇḍalinī, q. v.
30	74 S	86	—	—	Kuṇḍikā-upanishad.
31	96 A	85	—	—	Kṛishṇa-upanishad. See Gopālatapana, of which it is a part. MS. A. S. B.
32	2 S	32	37	36	Kena-upanishad (Ātharvaṇa & Sāma). According to Colebrooke (Misc. Essays II, 88) it also forms the 9th Adhyāya of the Talavakāra-Brāhmaṇa of the Sā- maveda, and is called Talavakāra-upa- nishad. Text, Śankara's commentary, and Ānanda's gloss, in Bibl. Ind. vol. VIII, transl., vol. XV, by Dr. Rœr.

	Nos. as per Mukhya List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
33	12 T	43	50	18	Kaivalya-upanishad (Ātharvāṇa) in prose and ślokas. Vans Kennedy, Researches, p. 198. MS. Chambers, 354; Petersburg; E. I. H. The library of the Asiatic Society at Bombay possesses a Rikśākhya-Kaivalya-upanishad. It begins: Āśvalāyano bhagavantam &c. The As. Soc. at Calcutta possesses a commentary, Kaivalaya-upanishad-dīpikā by Śankara.
	—	—	70	—	Kaṇva-upanishad (Ātharvāṇa) in prose. (MS. E. I. H.)
34	25 B	50	58	12	Kaushitaki-upanishad (Rig-veda). It belongs to the Kaushitaki-brāhmaṇa, and, more especially to the Kaushitakyāranyaka, of which it forms in one śākhā, Adhy. 3—6, in another, Adhy. 6—9. See a Ms. E. I. H. Taylor, 11. MS. Chambers, 83, 84. Edited by Cowell in Bibl. Ind.
35	31 T	4	4	33	Kshurikā-upanishad (Ātharvāṇa) 24 ślokas. In the Muktikā, Kshuri. (MS. E. I. H.)
	89 A	—	—	—	Gaṇa-upanishad, also called Gaṇapati.
36	89 A	80	—	—	Gaṇapati-upanishad, also called Gaṇa, see Ātharvashrus (Vans Kennedy).
37	17 T	7	8	28	Garbha-upanishad (Ātharvāṇa), ascribed to Pippalāda. See Praśna-upanishad. (MS. E. I. H.)
38	—	123	—	—	Gāyatri-upanishad (Elliot's MS.)
39	102A	39	46	—	Gāruda-upanishad (MS. Petersburg, E. I. H.)
40	95 A	52-53	60-61	—	Gopāla-tapaṇa-upanishad, in prose, in two parts; one called Kṛishnopanishad, (suspicious, Colebrooke). (MS. E. I. H. and A. S. B.)
41	—	—	71	—	Gopīcandana-upanishad (Ātharvāṇa). MS. A. S. B.
	46 S	—	5	41	Cāḍā-upanishad, also called Yogacāḍāmaṇi. (Cāḍikā?) MS. E. I. H. Cāḍikā.

	Nos. as per Muktikā Libl.	Nos. as per Telugu Libl.	Nos. as per Colla- brocke's Libl.	Nos. as per Anquetil's Libl.	
42	—	—	—	45	Chāgaleya-upanishad (?) counted as an Upanishad by Anquetil only, under the corrupt name Tehakli.
43	9 S	45	53	1	Chāndogya Upanishad (Sāmaveda). It consists of eight Prapāthakas, and forms, together with two introductory chapters, the Chāndogya-brāhmaṇa. Text, commentary of Śaṅkara Ācārya, and gloss of Ānanda Giri, published by Dr. E. Röer, Bibliotheca Indica, vol. III. translated by Rajendraśāl Mitra. See Śaṅṣilopanishad, &c.
44	13 Y 104S	44	51	29	Jābāla-upanishad (Ātharvāṇa) in prose. It contains nothing about Jābāla (Chāndogyopanishad IV, 4), and, if it belonged to the Śākha of the Jābālas, it would have to be referred to the White Yajurveda, as No. 13. is in the Muktikā. Text and commentary in As. Soc. Bombay.
45	26 A	75	—	—	There is a Mahājābāla-upanishad. (Mackenzie Catalogue); or, according to the Muktikā, a Brīhaj- jābāla, No. 26 (A).
46	104S	82	—	—	There is a third Jābāla, 104 (S), mentioned in the Muktikā.
47	—	—	—	8	Tadeva-upanishad (White Yajurveda). The text is taken in the main from the 32 ^d Adhyāya of the Vājasaneyi-Saṁhitā, (the Sarya medha-mantras), which begins "tad eva".
	—	—	—	—	Talavakāra, other name for Kena-upanishad.
	27 A	—	—	—	Tāpini-upanishad, also called Nṛsi- nhatāpini.
48	91 Y	115	—	—	Tārasāra-upanishad.
	—	—	—	46	Tāraka-upanishad, see Advaya.
49	64 Y	117	—	—	Turiyātīta-upanishad.
50	37 T	18	21	27	Tejovindu-upanishad (Ātharvāṇa), 1 ch., 14 ślokas. (MS. E. I. H. and A. S. B.)

	Nos. as per Mukikā List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
51	7 T	—	44, 45	38, 39	<p>Taittiriya-Upanishad (Black Yajurveda). It forms the 7th, 8th, and 9th chapters of the Taittiriya-āranyaka. Text, Śaṅkara's commentary, and Ānanda's gloss, in Bibl. Ind. vol. VII; translation, vol. XV, by Dr. Röer. In Dr. Röer's edition the first Adhyāya, consisting of 12 Anuvākas, and corresponding to the 7th chapter of the Taittiriya-āranyaka, is called Śikṣhādhyāya, (No. 134) and first Valli (p. 42.)</p> <p>The second Adhyāya, consisting of 9 Anuvākas, and corresponding to the 8th chapter of the Taittiriya-āranyaka, is called Brahmānanda-valli (p. 122).</p> <p>The third Adhyāya, consisting of 10 Anuvākas, and corresponding to the 9th chapter of the Taittiriya-āranyaka, is called Bhṛigu-valli in the translation.</p> <p>In the collection of the Âtharvāna-upanishads two Upanishads are found, 1) Ānanda-valli, 2) Bhṛigu-valli. These (Nos. 44 and 45 in Colebrooke's list), are, according to him, the same as the Taittiriya and Vārūṇi-upanishads. Ānandavalli is Taittiriya-āranyaka, chap. VIII, Bhṛigu-valli, chap. IX. The Vārūṇi-upanishad (No. 125), however, comprehends properly chap. VIII and IX of the Taitt. Āranyaka.</p> <p>Sāyana, in his commentary on the Taittiriya-āranyaka, explains the seventh chapter (the Śikṣhādhyāya), consisting of 12 Anuvākas, as Sāntitī-upanishad (No. 144). His commentary is called Śikṣhādhyāya.</p>

Taf. 9.



Nos. as per Mukthā List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colles brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
				<p>The same name is given to it in the Annkramanī of the Taittiriya, and the 8th and 9th chapters are comprehended under the common title of Vārūṇi-upanishad.</p> <p>Sāyana has the following remarks on this division, (Śikshābhāṣya, p. 36) <i>seyam Taittiriyojanishat trividhā, sānhiti, yājñiki, vārūṇi ceti. Tatra prathamē prapāthake sauhitādhyā-nasyoktatvāj japopanishat sānhiti. Dvitiya tritīyayoḥ prapāthakayor yā brahmavidyā yitūtā tasyām sampra-dāyā (?) āmnātāḥ. Atā tapo (?) -panishad yājñiki. Tāsm̐ tīrṇāṁ madhye vārūṇi mukhyā, tasyām paramapurushārthasya brahma-prāptilakṣaṇasya sākshād eva sādhanabhūtāyā vidyāyāḥ prati-pāditatvāt. Evam tarhi tattvenā saiva prathamam pathitavyā, iti cet, na: tasyām adhikārasiddhaye sānhitīyāḥ prathamam pathitavyatvāt.</i></p> <p>Sāyana (p. 42) gives the following reason for the insertion of the Śikshā chapter: <i>prathamānuvākektamantra-puṇa parihritaviḡṇasya poruṣa-syopāsamartham brahmāvalobhārtham ca tatpratipādako grantho saktavyaḥ. Tasya ca grantha-syārthajñānapradhānatvāt pāthe mā bhūḍ audāsinam ityeta dārtam dvi-tīyānuvāke śikshādhyāyo 'bhīdhi-yate. Bhavatv audāsinam iti cet, na; auarthaprasaṅgāt. Mantra hīnaḥ svarato varpato vā mīthyā pra-yukto na tam artham āha, sa vāg-vajro yajamānam hīnasti yatben-drasatrah svarato 'parādhād ityā-dīnyāyāt. Indrah śatruḥ yasya sa</i></p>

		Non. as per Mukthā List.	Non. as per Telugu List.	Non. as per Cole- brooke's List.	Non. as per Apoll's List.	
						<p>indrasāstrur iti bahuvrīhiḥ; tadār- thaśca Tvashitā hataputra ityām- vāko vispaśitam abhihitah. Evam tarhi karmakāṇḍe 'pi ayam adhyāyo vaktavya iti cet, bādham. Ata eva kaṇḍalvayaśeshatvād dehalidipa- nyāyenobhayoh kāṇḍayor madhye 'bhihitah. Na cobhayaśeshatvena vedasyopakrama eva prathatām iti vāyam, ubhayaśeshasyāpi vidyāyām prayojanādhikeyadyotanāya vidyā- kāṇḍe pothanīyatvāt. Karmakāṇḍe kvacit svaravarṇādi vyatyayena ya- thāśāstram arthānavabodhe 'pi prā- yaścittendamsitthānavaikalyam pari- hartum śakyam.... Vidyākāṇḍe tv ayathāśāstram arthāvabodhe sati vaikalyam na samādhyate, na hy anyathābodhab prāyaścittena pari- hartum śakyate, rajasarṇādibhrān- ter gāyatrijapādibhiḥ parihārādar- śatāt. Ata eva karmasv iya vidyāyām vaikalyparihārāya prā- yaścittam kimapi nāmnātam tasmād vidyāyām avaikalyāya ya- thāśāstram bodhitum upanishat- pāthe prayatnātisāyam vidhātum atraiva śikṣādhyāyo 'bhidhyate.</p>
52	22 B	55	68	—	—	Tripura-upanishad, in prose ascribed to Śankara.
53	80 A	54	67	—	—	Tripurātāpana-upanishad (Ātharvāṇa); explained as Tripura or Traipuriya by Bhaṭṭa Bhāskara (suspicious, Colebrooke). (MS. E. I. H.)
54	44 Y	116	—	—	—	Trisikhi-brāhmaṇa-upanishad. MS. A. S. B.
55	49 T	76	—	—	—	Dakṣiṇā-upanishad, also called Dak- ṣiṇāmūrti. Cf. Catal. of Sansk. Mss. (Chambers) p. 179.

	Nos. as per Mukhya List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Col- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
56	101 A	77	—	—	Dattātreyā-upanishad, cf. Śrīmaddatta? Dattātreyā is mentioned as a Para- mahansa in the Jābālopānishad. "Besides Śankara, the different orders of Dapdis hold in high ve- neration the Muni Dattātreyā, the son of Atri and Anasāyā. By virtue of a boon bestowed on Atri, or according to one legend, on his wife, by the three deities Brahmā, Viṣṇu, and Śiva, that sage had three sons, Soma, Datta, and Dur- vāsas, who were severally portions of the deities themselves. Datta or Dattātreyā, was eminent for his practice of the Yoga, and hence is held in high estimation by the Yogis; whilst, as an incarnation of a portion of Viṣṇu, he is likewise venerated by the Vaiṣṇavas." Wilson, <i>Religious Sects of the Hindus</i> , p. 130.
57	90 S	67	72	—	Darśana-upanishad.
58	81 A	78	—	—	Devī-upanishad, see Atharvaśiras (Vans Kennedy).
59	39 T	17	30	16	Dhyānavindu-upanishad (Ātharvaṇa), 23 ślokas. (MS. E. I. H.)
		—	—	—	Nāda-upanishad. See Amṛitanāda, and Nādavinda.
60	38 R	15	17	—	Nādavindu-upanishad. 20 ślokas; also called Nāda. (MS. E. I. H.)
61	43 A	94	—	—	Nārada-parivṛājaka-upanishad, also called Parivṛāt? MS. A. S. B.
					Nārāyaṇa-upanishad, see Atharvaśiras, Vans Kennedy, and Schiefner. (MS. Petersburg.)
62	18	33	39	7	Nārāyaṇīyā-upanishad (Black Yajur- veda), 10th book of the Taitti- riyāraṇyaka, also called Yājñiki Upanishad. Andhra text, translated

		Nos. as per Muktikā List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Colebrooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
						by Anquetil; Drāviḍa text, commented on by Sāyana.
63	34	Y	62	—	—	Nirālamba-upanishad. (MS. Petersburg)
64	47	R	95	—	—	Niryāṇa-upanishad.
65	—	—	—	16	—	Nīlarudra-upanishad (Ātharvava); or Nīlaruha.
66	27	29-34	29-34	50	—	Nṛsiṃhatāpini-upanishad, in prose, also called Tāpini. (1—5 Pārva, 6, Uttarātāpiniya.) Cf. Journal Asiatique 1836 seq. Commented by Gaudapāda and Śaṅkara. (MS. Chambers, 348. E. I. H.)
67	93	T	987	—	—	Pañcābrahma-upanishad.
68	78	A	96	—	—	Parābrahma-upanishad.
69	66	A	36	43	34	Paramahansa-upanishad (Ātharvava) in prose; called also Parivṛājaka-upanishad, or Paramahansa-parivṛājaka, not No. 19 in Muktikā. MS. A. S. B.
70	98	—	—	—	—	Another Paramahansa, No. 98 in Telugu list.
	43	A	—	—	—	Parivṛāj-upanishad, also called Nāradaparivṛājaka. q. v.
	66	A	—	—	—	Parivṛājā-upanishad. See Paramahansa.
71	77	A	99	—	—	Pāśopāta-upanishad.
72	—	—	—	27	—	Pipḍa-upanishad (Ātharvava).
73	—	—	—	—	40	Purnahastākta-upanishad, only in Anquetil's translations counted as an Upanishad.
	70	A	—	—	—	Pūrva-upanishad, also called Annapūrva. q. v.
	—	—	—	—	—	Pūrvātāpiniya-upanishad. See Nṛsiṃha.
74	59	Y	61	—	—	Paingala-upanishad. MS. E. I. H.
75	—	—	—	—	48	Prapava-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only; called Pranava.
76	4	A	2	2	14	Prāṇa-upanishad (Ātharvava). It is in prose, and called by Śaṅkara a

	No. as per Mukhā. List.	No. as per Telugu List.	No. as per Cole- brooke's List.	No. as per Anquetil's List.	
					Brāhmapa. It is supposed to have belonged to the Brāhmapa of the Pippalāda-śākhā. Pippalāda is the principal teacher in this Upanishad. Text, commentary of Śāṅkara, and gloss of Ānanda, in Bibl. Ind. vol. VIII; translation, vol. XV. by Dr. Röer.
77	24 T	10	11	—	Prāpāgnihotra-upanishad, in prose; also called Agnihotraka. q. v.
	107	71	—	—	Bahyrica-upanishad. See Aitareya-upanishad, and Rīca-upanishad.
78	—	—	—	44	Bāshkala-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only. A Bāshkala-śākhā in śloka on Upanishad doctrines is quoted by Śāyana. Ind. St. II, 100.
79	10 Y	46	54	2	Bṛihadāraṇyaka (White Yajur-veda). In the Mādhyandinaśākhā the 14 th book is called the Āraṇyaka, consisting of 7 prapāṭhakas. The Bṛihadāraṇyaka begins with prap. 3, also called the Madhukāṇḍa, and followed (4, 6.) by the Yājñavalkya-kāṇḍa, etc. In the Kāṇva-śākhā the 17 th book forms the Upanishad. Text (according to the Kāṇva-śākhā), Commentary of Śāṅkara Ācārya, gloss of Ānanda Giri, published by Dr. Röer, Bibliotheca Indica, vol. II. Śāṅkara calls it the Vājasaneyi brāhmaṇopani- shad; the Īśvāsya, the Vājasaneyi-Saṁhitopaniśad. Bṛihadābāla, see Jābāla. Bṛihadārāyaṇa, see Mahānārāyaṇa. Brahma-upanishad. Cf. Chāndogyaopan. p. 177. Śat. Br. X, 6, 3., under Śāṇḍilyavidyā, etc. (MS. E. I. H.)
80	11 T	9	10	—	

	Nos. as per Muller's List.	Nos. as per Tolaga List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
81	40 T	8	31	25	Brahmavidyâ-upanishad (Ātharvāṇa). 13 ślokas. See Vidyopanishad. (MS. E. I. H.)
82	—	16	8	26	Brahma-vindu (Ātharvāṇa), 22 ślokas, called Amṛitavindu by Anquetil. (MS. Chambers 357 (?). E. I. H.)
83	66 A	72	—	—	Brahmānandavallī, see Ānandavallī. Bhasma-upanishad, also called Bhasma- jābhāla.
84	—	—	—	—	Bhāllavi-upanishad, supposed to exist on the strength of śloka-quotations (Śāy. Taht. Ār. X, 63) from a Bhāllavi-sākhā. Ind. Stud. II, 100. Wilson (Religious Sects, p. 91) quotes from a Bhāllavaga (Bhālla- veya?) upanishad in prose. There are frequent quotations from a Bhāllavi-brāhmaṇa.
85	84 A	73	—	—	Bhāvand-upanishad.
86	60 Y	74	—	—	Bhikṣu-upanishad.
87	—	—	45	39	Bhṛiguavallī-upanishad (Ātharvāṇa). See Taṭtīrīya-upanishad.
88	48 Y	90	—	—	Maṇḍala-upanishad. Maṇḍala-brāh- maṇa, or Maṇḍalabrahma?
89	32 Y	91	—	—	Mantrikā-upanishad. Colebrooke men- tions a Mantrasāstra, on the use of incantations. Ms. A. S. B. of Mantra-upanishad; 30 ślokas.
90	—	—	—	—	Mallāri-upanishad (Ātharvāṇa). MS. A. S. B.
91	52 A 34-35	39-40	30	30	Mahānārāyaṇa-upanishad (Ātharvāṇa). Contains the essential portions of the Nārāyaṇīya-upanishad. This Upanishad seems to have furnished, directly and indirectly, the matter for many of the smaller Upanishads, such as: Tadeva, Śvetāśvatara, Kāphakā, Kaivalya, Mahā, &c. Several of its verses are borrowed

	Not. as per Muktikā List.	Not. as per Tālsuga List.	Not. as per Colo- brooke's List.	Not. as per Anagnostis's List.	
					from the Sanhitās. — It is also called Bṛīhamāraṇya.
92	92 A	88	—	—	Mahāvākya-upanishad.
93	—	87	—	—	Mahāvākya-ratnāvalī-upanishad. (Elliott's MS.)
94	61 S	8	9	18	Mahopanishad (Ātharvaṇa), in prose. In the Muktikā, called Mahat, Mahopanishadam is also a title given at the end to the Mahānārāyaṇa- np; "etaṁ vai mahopanishadam", "this is the Great Mystery." Both Upanishads, celebrate Nārāyaṇa, the Mahopanishad in prose, the Mahānārāyaṇa in verse. The correct title would seem to be "Mahopanishadam" (neuter). Wilson (Religious Sects, p. 90) quotes a passage from a Mahopanishad which, with some emendations, would seem to be in ślokas.
95	6 A	11-14	12-25	31	Māṇḍūkya-upanishad (Ātharvaṇa). This upanishad consists of 12 paragraphs, which are called the Mūla-mantras: Gaṇḍapāda, the teacher of Govinda, the teacher of Śaṅkara, wrote a Karikā on them in 22 verses, which is called Āgama-prakaraṇa (No. 96). To this he added three other Prakaraṇas, the Vaitathya (No. 97), Advaita (No. 98), and Alītaśānti (No. 99), all forming an explanation of the Āgamaśāstra or the traditional doctrine. The text of the Upanishad, Gaṇḍapāda's Ślokas, Śaṅkara's Commentary, and Ānandajñāna's gloss, published in Biblioth. Ind. VIII; translation of the Upanishad, ibidem vol. XV. by Dr. Röer.
99					

	No., as per Muktikā List.	No., as per Yoga List.	No., as per Cole- brooke's List.	No., as per Anquetil's List.	
100	108 Y	93	—	—	Muktikā - upanishad, or Manṭika.
101	56 B	92	—	—	Mudgala - upanishad.
102	5 A	4	4	4	Mundaka-upanishad (Ātharvāṇa). Text, commentary and gloss, Bibliotheca Indica, vol. VIII, p. 258. Translation, vol. XV, p. 142, by Dr. Rōer.
103	—	—	—	42	Mṛityulānghanam, counted as an Upanishad by Anquetil only; called by him <i>Mrat Lankoul</i> , id est, <i>„halitus mortis, quod tempus termini vitae est, expositus factus fiat;“</i> also <i>amrat lankoul</i> . See <i>Amṛitāṅga kāra</i> . (Mṛityulāngula. MS. A. S. B.)
104	24 S	47	55	3	Maitrāyaṇa-or Maitrī-upanishad (Black Yajurveda); called <i>Mitrī</i> , by Duperron. A Maitreya-upanishad, quoted by Colebrooke, <i>Essays</i> I, p. 244. The revelation descends from Prajāpati to the Vālakhilyas, Maitrī or Maitreya, Śākāyana, Bṛihadratha. Text and Commentary published by E. B. Cowell. In the Muktikā it is called <i>Maitrāyaṇī</i> , and distinguished from
105	29 S	89	—	—	the Maitreyī-upanishad.
106	97 Y	120	—	—	Yājñavalkya - upanishad. See <i>Bṛihadāraṇyaka</i> .
					Yājñikī-upanishad. See <i>Nārāyaṇīyā-upanishad</i> ; 19 th book of <i>Taittirīyā-āraṇyaka</i> .
107	66	122	—	—	Yogakṣudalinī-upanishad, also called <i>Kundali</i> .
108	46 S	121	—	—	Yogacūḍāmuṇī-upanishad, 21 ślokas, also called <i>Cūḍā</i> , or <i>Caṇḍikā</i> .
109	41 T	20	23	21	Yoyatatva - upanishad (Ātharvāṇa), 15 ślokas. (MS. E. I. H.)
110	63 T	19	22	20	Yogasikḥā - upanishad (Ātharvāṇa), 10 ślokas.
					Duperron's Upanishad (No. 20) is <i>Yogasikḥā</i> . He calls it <i>Dyog</i>

	Nos. as per Muktiśāś. List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Adjanall's List.	
					śaṁkha, but explains it kagnel (i. e. globulus, cincinnus capillorum, qui e temporibus super malas cadit), roṁ Djoṁ (MS. E. I. H.)
	35 T	100	—	—	Rahasya-upanishad. See Śukaraha- sya.
	54 A	101	—	—	Rahasya-upanishad, also called Rā- marahasya.
	106 T	107	—	—	Rahasya-upanishad, i. e. Sarasvatira- hasya.
111	55 A	1-42	48-49	—	Rāmatāpana-upanishad, 2 parts (sus- picious, Colebrooke). MS. Ch. 359. contains a commentary on Rāmapōrvatāpaniṇya-upanishad (five sections, 95 verses). MS. 360 is Ānandavṛṇa's commentary on Rā- mottaratāpaniṇya-upanishad, in prose. (MS. Chambers 359 and 360, E. I. H. and A. S. B.)
112	54 A	—	—	—	Rāmarahasya-upanishad, see Rahasya. (MS. A. S. B.)
113	—	—	—	—	Rudra-upanishad. See Atharvaśiras; also Silarudra (Colebrooke). No. 72. (MS. E. I. H., Rudra, and Āthar- vaṇṇya-rudra.)
114	—	103	—	—	Rudra-jābāla-upanishad. (Elliot's MS.)
115	85 T	102	—	—	Rudrahridaya-upanishad, also called Rudra, and Hridaya-upanishad.
116	88 S	104	—	—	Rudrākṣha-upanishad. A Rudrākṣha- panihita, in Taylor, Madras Cat. I, 68.
117	36 S	58	73	—	Vajrasūcika-upanishad (Āptavajra- śūci?), in prose, ascribed to Śaṅkara. (MS. Petersburg.)
118	98 T	119	—	—	Varāmaka-upanishad.
119	—	—	—	—	Vārṇṇi-upanishad. See Taittiriya- upanishad, 8 th and 9 th chapters of Taittiriya-Āraṇyaka.
120	56 S	119	—	—	Vāsudeva-upanishad. MS. A. S. B.

	Nos. as per Muktika List.	Nos. as per Tahaga List.	Nos. as per Colles- brooke's List.	Nos. as per Ameyella List.	
	40 T	—	—	—	Vidyā-upanishad, the same as Brahma- vidyā.
	20 T	—	—	—	Vindu-upanishad. See Amṛita-vindu.
121	—	—	—	19	Vaitathya-prakarana. See Māṇḍūkya. Śatarudriyam (Black Yajurveda). It is also called Rudra-upanishad and Śatarudra-upanishad. The original is found in the Taittiriya-Saṁhitā (IV, 5); in the Kāthaka (17, 11—16); in the Vājasaneyi-Saṁhitā (XVI, Mādhyandina-sākhā; XVII, Kāṇva-sākhā), and the Āpastamba- Brāhmaṇa (?).
					Bhaṭṭa Bhāskara Miśra has the following remarks on the efficiency of this Upanishad; they are im- portant, as showing the priority of this work with regard to other works which appeal to its authority. Atha yajnasamyuktāḥ prayogaḥ śru- tismṛititihāsapurāṇeṣu prasiddhāḥ. Moxasvargamalaxaya vittāruḡyāya- śhyādīphalāni bahūni variantā. teshu kāṇścid brāmaḥ.
					§ Tatra tāvā Jāhālopanishadi: Etāni ha vā amṛita mānasheyāni, etaiḥ ha vā amṛito bhavātīti.
					§ Kaivalyopanishadi: yaḥ śata- rudriyam adhite so 'gnipāto bhavati; svargasteyāt pāto bhavati; brahma- hatyāyāḥ pāto bhavati; krityā- krityāi pāto bhavati; tasmād avi- muktam āśṛito bhavati; sarvāśrami sarvāś sakṛid vā japeṭ. Japenānena vidhiṇā Kaivalyaphalam aśnute iti.
					§ Āha ca Śātātapaḥ: Steyam krityā, gurudārānāṃ ca gṛtvā, madyam pitvā, brahmahatyām ca krityā, Bhasmacchauno bhasmaśayyām śa-

Nos. as per Mukhya List.	Nos. as per Telugu List.	Nos. as per Cole- brook's List.	Nos. as per Anquettin's List.	
				<p>yāno rudrādhyāyī mucyate sarva- pāpāir iti.</p> <p>§ Āha Yājñavalkyaḥ: Sacāpaḥ svarṇahārī ca rudrājāpi jale sthitah, sahasraśirshajāpi ca mucyate gu- rutalpaga iti. Sarvapāpaharā hy eshā Rudraikādaśinī tathā. (In ex- planation of Rudraikādaśinī, he quotes: vedam evamguṇam japtvā tādahmaiva viśudhyati, rudraikā- daśinim japtvā sarvapāpāih pra- mucyate.)</p> <p>§ Āha Śankhaḥ: Svarnasteno rudrādhyāyī prāmucyata iti.</p> <p>§ Āhatur Atryangirsau: Ekā- daśaguṇān vāpi rudrān āvartya dharmavit, mahāpāpāir api sprishto mucyate nātra saṁśaya iti.</p> <p>§. Vāyupurāṇa:</p> <p>Yasca rudram japeṇ nityam dhyāya- māno Mahēsvaram Yasca sāgaraparyantām saśailāvan- kānanām Sarvā — — guṇopetām suvṛksha- phalaśobhitām Sarvartaguṇasampannām brāhmaṇe vedapārṣṇe Dadyāt kāncanneamayaktām bhāmim sushadhisamayutām, Tasmād apy adhikam tasya sakṛdru- drajapād bhavet. Mama bhāvam samnterijya yas tu Rudram japeṇ sadā Sa tenaiva ca dehena Rudraḥ sam- jāyate dhruvam. Japenānena vipreṇ dra uripāścānye dvijātayaḥ Hitvaiva sakalam pāpam gatāḥ śiva- puraṁ purā. etc.</p>

	Nos. as per Müller's List.	Nos. as per Tolagn's List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquetil's List.	
					<p>§ Āha ca Śaṅkhabh: rahasi kri- tānam mahāpātalaśānam api Śata- rudriyam prāyaścittam iti.</p> <p>§ Āpastambab: yasya Rudrah prajān paśūn vāhīmānyeta rudra- japāś curat iti.</p> <p>And again towards the end of the Commentary:</p> <p>§ Ānanda Paurāṇikab: Rudrādhyāyi vased yatra grāme vā nagare 'pi vā, Na tatra xutpāśādya dur bhixavyā- dhayo 'pi ca.</p>
122	50 A	106	—	—	Śarabha-upanishad.
123	—	—	—	32	(Śaka Iya-upanishad?) Shekl or Paakl or Mankl. Only known from An- quetil's translation. (Pāncalra?)
124	99 Y	109	—	—	Śatyāyani-upanishad.
125	57 A	105	—	—	Śāṇḍīla-upanishad, or Śāṇḍīlyopani- shad, part of Chāndogya-upanishad, and quoted by Śāyana (Śikshā- bhāṣya, p. 42, as "Chāndogāb Śāṇḍīlyavidyāyām āmananti.") See also Brahmapanishad.
126	62 T	108	—	—	Śācīraka-upanishad.
127	—	—	—	—	Śikshā-vallī. See Taittirīyopanishad.
	63 T	—	—	—	Śikshā-upanishad, quoted in the Muktikā, besides the Ātharvaśikshā, and meant perhaps for Yogaśikshā.
128	—	—	—	22	Śivamākalpa-upanishad (White Yajur- veda). It consists of six verses in the beginning of Adhyāya 34; of the Yājñaneya-Saṁhitā (Mādhyam- dina-śākhā).
129	35 T	—	—	—	Śukla-rahasya-upanishad. See Rahasya.
130	—	—	—	49	Śaunaka-upanishad, counted as an Upanishad by Anquetil only, who calls it Sarauk.
					Śrīmaddatta-upanishad, 12 ślokas.

		Nos. as per Mukhya List.	Nos. as per Tolug's List.	Nos. as per Cole- brooke's List.	Nos. as per Anquith's List.	
						Cl. Dattatreya. (MS. Peters- burg.)
131	14 T	51	59	13		Śvotāvatara-upanishad (Black Yajur- veda), in six Adhyāyas. Text, and Commentary of Śāṅkara in Bibl. Ind. VII; translation, vol. XV by Dr. Röer. Dr. Röer considers a reconciliation of Vedānta, Śāṅkhya, and Yoga doctrines to be the ob- ject of this work.
132	—	—	—	—		Samvarta-upanishad; known only from prose quotations as Samvarta-śruti (Śāyana, Tañt. Ār. X, 63).
—	—	—	—	—		Sanhitā-upanishad, mentioned by Śān- karānanda as following the Kau- shītaki-brāhmaṇa-upanishad. See Co- well, Preface to Kaushītaki-upani- shad, p. III, note.
						Sanhitā-upanishad, one of the Pa- riśiṣṭas of the Sāmaveda. MS. Wilson, 375.
						Sanhitā-upanishad, one of the Brāh- maṇas of the Sāmaveda. MS. Wilson, 451. Begins, Athātaḥ saṁhitopa- nishado vṛākhyāsyāmah; ends iti Sanhitopanishadam Brāhmaṇam sa- māptam. It is not the Kenopa- nishad. But there is another Brāhmaṇa, mentioned simply by the name of Upanishad, which may be meant for the Kena.
133	65 S	21	24	—		Sannyāsa-upanishad, in prose. (MS. E. I. H.)
134	106	—	—	—		Sarasvatī-śukasya-upanishad.
135	33 T	36	41	6		Sarvasāra-upanishad (Ātharvaṇa). It is sometimes called Sarva, or Sarvopanishad - sāra; in prose. (MS. Chambers, 355. E. I. H.)
136	—	—	—	—		Sāṁhitā-upanishad. See Taittirīyopa- nishad.

	No. as per Maithe's List.	No. as per Telugu List.	No. as per Cole- brooke's List.	No. as per Anquetil's List.	
137	75 S	110	—	—	Sāvitri-upanishad. MS. A. S. B.
138	—	—	—	—	Siddhānta-upanishad, or Kṛishṇa-pu- rushottama-siddhānta-up. MS. A. S. B.
139	45 A	111	—	—	Sitā-upanishad. MS. A. S. B.
140	—	—	62-66	—	Sandari tāpani-upanishad (Ātharvāṇa); suspicious, Colebrooke. MS. A. S. B.
141	30 Y	113	—	—	Subāla-upanishad. MS. A. S. B.
142	71 A	114	—	—	Sūrya-upanishad. See Atharvāsīras. (Vans Kennedy.)
143	105 R	112	—	—	Sanbhāgya-upanishad.
144	51 T	56	69	—	Skanda-upanishad. 15 ślokas. MS. E. I. II.
145	—	—	—	—	Svarūpa-upanishad. MS. A. S. Benares.
146	15 Y	37	42	—	Hansa-upanishad.
147	19 Y	—	—	—	Hansa-upanishad. Cf. Chāndogya- nishad, IV, 7: page 260. (MS. E. I. II.)
148	—	—	—	10	Hansanāda-upanishad (Ātharvāṇa), in prose. No complete manuscript; only a translation by Anquetil Duperron from the Persian. Hansa means the divine spirit, nāda, the mysterious sound by which he reveals himself. (MS. Chambers 358. fragment.)
—	—	—	—	—	Hanumat-upanishad, or Hanumtokta- Rāmopanishad; MS. A. S. B.
149	100 A	81	—	—	Hayagrīva-upanishad.
—	85 T	—	—	—	Hṛidaya-upanishad, also called Rudra hṛidaya.

Zur himjarischen Alterthumskunde

VON

Dr. Ernst Osiander,

aus seinem Nachlasse herausgegeben

VON

Prof. Dr. M. A. Lety.

Vorwort des Herausgebers.

Der Nachlass über die sudarabischen Denkmäler von dem verewigten Osiander, dessen Verlust die Wissenschaft tief zu beklagen hat, wurde mir durch den Vorstand der Deutschen morgenländischen Gesellschaft zur Herausgabe übertragen. Ich habe gerne diesen Auftrag übernommen in der Ueberzeugung, dass durch die eben so gründlichen, wie scharfsinnigen und dabei vorsichtigen Untersuchungen, durch die sich die früheren Arbeiten Osiander's auszeichnen, ein Gebiet weiter angebaut werden möchte, zu dem er einen so guten Grund gelegt hatte. Damals (1856), als jene ausgezeichnete Arbeit: „Zur himjarischen Alterthumskunde“ in der Zeitschrift der DMG. X. Bd. ans Licht trat, stand dem Verfasser eine nicht sehr umfangreiche Anzahl von Monumenten und diese nicht einmal in zuverlässigen Abschriften zu Gebote, während seine neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand, die hier veröffentlicht werden sollen, auf zahlreichere und zuverlässigere Denkmäler sich stützen. Es erschien nämlich in der Mitte des vorigen Jahres ein trefflich ausgestattetes Werk „Inscriptions in the Himyaritic character, discovered chiefly in the southern Arabia, and now in the British Museum. London, printed by order of the Trustees. 1863 (gr. Querfolio)“, das zwei und vierzig Inschriften mittheilt, die sämmtlich bis auf fünf in Sudarabien gefunden worden sind. Sie sind auf achtzehn lithographirten Tafeln sehr korrekt abgezeichnet, die achtzehnte enthält jene fünf Inschriften, die wohl alle aus Mesopotamien herrühren. Eine kurze Beschreibung der Monumente von Herrn Franks geht dem Werke voran, ein Commentar oder Umschrift der Inschriften ist nicht beigegeben, indem, wie es in der Vorrede heisst, man erwarte, dass Osiander diese Arbeit unternehmen werde. Es wurden ihm nämlich, noch vor der Veröffentlichung des grossen

englischen Werkes, von dem Herrn Playfair aus Aden ¹⁾ Photographien von sämmtlichen Monumenten, welche die „himyaritic inscriptions“ enthalten, bis auf die genannten auf Pl. XVIII ²⁾, übersandt, und nach diesem ist der Commentar, der sich im Nachlasse vorgefunden, gearbeitet; später als das englische Werk in seine Hände gelangte, hat er einzelne Correkturen in dem Texte vorgenommen. Dieser Commentar bildet den ersten Theil des Nachlasses, den wir den Lesern hier vorführen. Er lag zwar ausgearbeitet von der Hand Osianders vor, aber nicht in druckfertiger Form; um in die Oeffentlichkeit treten zu können, musste er stilistisch noch geformt werden, und was oft kurz angedeutet war, noch weiter ausgeführt werden. Wir sind bei diesem Geschäfte mit der grösst möglichen Vorsicht vorgefahren, um den Intentionen des Verstorbenen nachzukommen, und wenn dies hin und wieder etwa ohne unsere Absicht nicht geschehen sein sollte, so fällt die Schuld auch wohl auf das nicht leicht lesbare Manuscript. Denn O. scheint bei seinen wissenschaftlichen Ausarbeitungen, die er für den Druck nochmals anzuschreiben beabsichtigt hat, die Gewohnheit gehabt zu haben, selten Vocale und nur Consonanten und diese nicht einmal vollständig zu schreiben. Dazu kamen noch so manche Abkürzungen, die nicht hergebracht, sondern nur ihm eigenthümlich waren, so dass das Manuscript nicht selten das Aussehen eines stenographischen Concepts zeigte. Ich habe mich indessen so in die Handschrift hineingelesen, dass ich wohl in der Regel den Sinn des Autors richtig getroffen zu haben glaube. Auch schien es mir nicht gegen die Pietät gehandelt zu sein, wenn ich aus den spätern Blättern die früheren Ansichten hin und wieder modificirte; denn ich überzeugte mich bald nach der Lektüre des Ganzen, dass je mehr sich O. in den Gegenstand vertiefte, um so leichter seine Blicke wurden, und würde er gewiss selbst, wenn er nochmals Hand an sein Werk hätte legen können, manche Veränderungen vorgenommen haben. An einigen Stellen zeigte uns bei diesem Geschäfte auch der später geschriebene zweite Theil den richtigen Weg zur Verbesserung des ersten. Der zweite Theil, welcher dem vorliegenden bald nachfolgen soll, und der vielleicht noch wichtiger und bedeutender als dieser ist, giebt auf Grund aller bisher bekannt gewordenen himjarischen Monumente in zusammenhängender Form einen Ueberblick der Resultate, die sich für Sprache und Alterthumskunde (Geschichtliches, Geographisches und Religionsgeschichtliches) aus denselben herleiten lassen.

Die Reihenfolge der in den folgenden Blätter erklärten Monumente ist die von Playfair in seinen Photographien befolgte, die O. als zweckmässiger, als die der Ausgabe des britischen Museums

1) S. diese Zeitschrift XVII, S. 796.

2) Ueber diese hat sich auch im Nachlasse nichts vorgefunden, nur ein paar Worte über die Inschrift von Warka.

beibehielt, doch ist zur Erleichterung der Vergleichung jedesmal zu Anfang der Inschrift die Tafel und die Nummer des englischen Werkes angegeben. Der „Description of the Plates“ haben wir einige Daten, die in kunsthistorischer Beziehung nicht ohne Interesse sind, entlehnt. Die beiliegenden Lithographien sind nach den Photographen Playfair's ¹⁾ angefertigt und, wo diese nicht deutlich waren, durch das genannte englische Werk und durch Abklatsche ergänzt worden.

Breslau 15. September 1864.

I.

Erklärung einer Sammlung neuentdeckter himjarischer Inschriften.

I. (Taf. 1.)

Br. Mus. Pl. III, No. 4. Bronze-Tafel, gefunden zu 'Amrân in Jemen.

1	ריבם ואחיו בנו מר
2	חרם ושמעון דעמרן
3	הקניו שיהמו אלמק
4	ה דהרן סוגרן חג דה
5	וקדהמו במסאלם כד
6	ת הרשימו אלמקה
7	צרב שסתהמו דבהו בו
8	ן מירן חטן ברם בדהב
9	ן בבלסחם רצים בחרף
10	עמברב כן שמהברב
11	כן חסרים דתחורם

Erklärung.

Ueber das Aeusere der Tafel geben die Herausgeber der „hijaritic inscriptions“ das Nähere: „A remarkable bronze tablet, 19³/₄ in. by 10³/₄ in., highly ornamented In the upper part are represented two sphinxes, or winged lions with human heads, each resting a paw on a stiff tree, probably sacred, behind each of them is a palm tree; below are two pomegranate flowers and two four-petaled flowers. The edge is highly ornamented, the upper part with egg and tongue moulding and the lower with a stiff pattern, somewhat Chinese in appearance; the sides have a coil ornament; the two inner margins have wreaths or bands of a lotus pattern. On the margin, at the commencement of the inscription, is a sign which occurs elsewhere at the beginning and end of in-

1) Diese sind, wie wir hierzu, der Bibliothek der D. M. G. von dem Eigenthümer als Geschenk überwiesen. Auch die Abklatsche, welche sich in dem Nachlasse O.'s vorgefunden, rühren von Herrn Playfair her.

scriptions. This tablet has the usual holes in the upper corners, but at the back, towards the lower part, is a thick plug of bronze to fasten it to a wall.¹⁾

1. רִיבָּם Von diesem ist, wie aus der Inschrift sich ergibt, die Tafel dem Almakah geweiht. Riḥāb²⁾, رِيبَاب, ist der Name eines Mannes, vgl. den arabischen Eigennamen رِيبَاب drei Mal bei Whartenfeld (Register zu den genealogischen Tabellen) S. 383, und bei Ibn-Duraid p. 74. 75. u. 127. Das N. pr. רִיבָּם in der Inschrift von Aden (s. Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. V, 205 fg.) und סריב (Fr.³⁾) XXVII, XLII u. LVI, 10) stehen mit unserm u. pr. im Zusammenhang. Dass die Araber dieses letztere in رِيبَاب verwandelt, während die klassischen Schriftsteller richtiger Mariaba haben, mag aus etymologischem Interesse geschehen sein, da סריב aus dem Arabischen kaum zu erklären ist, wie dies früher bemerkt wurden³⁾.

וְאֶחָיו = וְאֶחָיו, hebr. וְאֶחָיו „und seine Brüder“ findet sich noch oft in unsern Inschriften.

בְּנֵי neben בְּנֵי ist stat. estr. Plural.

2. טְרֵהָרִם ein bekannter himjarischer Name (auf himjar. Inschr. schon früher gefunden, s. die Inschr. v. H. G. no. 3, bei Wellsted nach Rüdiger's deutsch. Bearbeitung, II, p. 402), der mehr als zwanzig Mal in unsern Inschr. vorkommt, = arab. مَرْتَد. Als himjar. Königsnamen treffen wir ihn bei Caussin de Perceval, Essai etc. I, 111; für die Ableitung des Wortes مَرْتَد s. Ibn Duraid, Kitāb al-Isṭ. S. 711 u. über den Namen, das. 707 u. 711.

In Kūnds wird das Wort erklärt = المَرْجُلُ الكَرِيمُ vir magnanimus, nobilis. Die Grundbedeutung ist vielleicht: „gerade richten, einen Schritt nach dem andern thun“; dann „eins auf das andere gerade legen“, daher = نَصَد; anderseits in moralischer Bedeutung, „der gerade einen Schritt nach dem andern

1) Mit dem klein gedruckten n am Ende des Wortes bezeichnet Osiander die Minution (=Nunation des Arabischen). In der sprachlichen Abhandlung, dem zweiten Haupttheil des Nachlasses, ist mit überzeugenden Gründen nachgewiesen, dass dem Himjarischen diese sprachliche Eigenthümlichkeit angehört, und diese grammatische Entdeckung gehört mit zu den interessantesten Funden des vorerwähnten Gelehrten. (L.)

2) Wir bezeichnen, wie dies schon früher O. gethan, die Arnaud-Fresnel'schen Inschriften durch Fr., die von Riḥā Duraid durch H. G., die von Weide durch W., und die von Crutnadan durch Cr. (L.)

3) In dieser Zeitschrift X, S. 69. Anm.

thut“ = שָׁבַע . Als Verb. kommt רָחַו vielleicht noch in unsern Inschr. no. 37, 6 (s. das.) u. in Fragm. 2 bei Cr. ³) (s. Journal of the geogr. Soc. Vol. VIII) vor.

שִׁבְעָה־סִר und ihr Stamm von שָׁבַע , vgl. Fr. XI, 1 (שִׁבְעָה) u. LVI, 8, 2 (אֲשֶׁר־סִר) u. H. G. Z. 5 (אֲשֶׁר־סִר) u. öfter in unsern Inschriften. שָׁבַע steht hier als grosser Stamm, viele Familien umfassend, wie der Kämte erklärt العيلة العظيمة , vgl. auch noch weiter unten zu 20, 5, 6.

רָחַו־דָּמָר der von 'Amrān, eben da, wo die meisten unserer Inschriften gefunden worden, eine in der Nähe von Sanā liegende Ortschaft. Es scheint, dass gerade der Stamm Martad dort seinen Sitz hatte und entweder ein Hauptzweig des grossen Šāb von 'Amrān war, oder mit diesem identisch ist; man hätte demnach die Stelle aufzufassen: „die Familie der Rijāh ... seine Söhne, die Söhne von Martad und ihr ganzer Stamm, der von 'Amrān.“ Bei arab. Schriftstellern ist 'Amrān nicht als geogr. Name erwähnt, sondern nur als Stammesname, vgl. عمران , der Sohn des Hāt aus dem Idmjar. Stamm der Kādāh bei Wāstenfeld (a. a. O. S. 247), ferner Ibn Duraid, Kitāb ul-ist. p. cix u. die Bedeutung das. i. Einen 'Amrān, König in Saba, nennt auch Abulfeda (ed. Reimund) S. 106.

ii. הָקִיז . Die Bedeutung des Verb. קָנָה in der Causativform ist nach den vielen Beispielen, welche unsere Denkmäler bieten, ähnlich dem Hebräischen und Arabischen: „Einen in Besitz von etwas setzen, beschenken“ (vgl. diese Zeitschr. X, 66). Die Form ist analog dem Hebr. קָנָה , z. B. הָקִיז (vgl. die poet. Form הָקִיז u. dgl. m.) gebildet, vgl. die frühere Abhdlg. a. a. O. S. 39 u. weiter unten.

שִׁי־סִר dazu muss sich das folgende רָחַו־דָּמָר offenbar als Apposition verhalten. Es muss שִׁי־סִר also eine Bedeutung haben wie „Gottheit, Götze, Heiligthum“ oder irgend eine sonstige dem entsprechende Appellativbedeutung. Zur Ermittlung der Bedeutung sind noch folgende Momente beachtenswerth: 1) der Stamm שִׁי scheint auch in שִׁי־סִר 34, 4 zu stecken, wo von dem Erriichten eines שִׁי des Almakah die Rede ist. 2) Es findet sich zweimal das Wort שִׁי־סִר in Verbindung mit אָרָץ , wo es die Bedeutung von Niederlassungsort haben muss, s. 9, 7 u. 11, 8. 3) Noch an zwei Stellen unserer Inschriften haben wir diesen Stamm 4, 5 (לִשִׁי) u. 37, 5 (לִשִׁי), ohne dass der Zusammenhang eine entscheidende Bedeutung ergäbe, ebensowenig wie das aus Fr. IX, 4 bekannte לִשִׁי־סִר ; dergleichen eine andere

1) Das grössere der dort abgebildeten Inschriften-Fragmente nennt O. no. 1, das kleinere no. 2. (L.)

Stelle derselben Inschr. Z. 2—3 דאמאל וצירטם u. Or. frag. I, 4: $\text{דל | וזא | הווענעהט | צירטם}$. Auch die Vergleichung mit dem äthiopischen ሀላፊ = hebr. צירטם (cf. das arab. ضام , reconduit) = posuit führt nur auf „Etwas, das festgesetzt, gegründet“ wird ¹⁾.

4. דאמאל קה | דהרן = Almakah دم قران . Schon früher ist die Rolle davon gewesen, dass Attribute der Götter in himjarischen Inschriften durch ד (דו) und דת (ذات) ausgedrückt werden (s. d. frühere Abhdl. in dieser Zeitschr. X, 84 fg.) und findet sich diese sprachliche Eigenthümlichkeit durch die neuen Bereicherungen der himjar. Epigraphik in sehr zahlreichen Beispielen bestätigt. Aus der Unterscheidung des Geschlechtes durch ד für das Masculinum und durch דת für das Femininum geht nun mit Sicherheit hervor, dass, gegen die früher aufgestellte Ansicht, Almakah als eine männliche Gottheit und nicht als Göttin zu betrachten ist, daher auch die Etymologie dieses Wortes sich anders gestalten wird ²⁾. — Almakah wird hier und an andern sehr zahlreichen Stellen unserer Inschriften, als Herr von Hīrrān (דהרן) genannt; dies

قران , nach dem Kāmdē und Marāšid der Name eines Schlosses von دیمار , wird neben נענן (s. weiterhin no. 4, 18) als ein בית

bei Fr. XLV genannt (s. Abhdl. u. u. O. X, 70 fg.): an beiden Orten דירן und נענן muss jedenfalls eine Hauptstätte der Verehrung des Almakah gewesen sein.

- דירן ein sehr häufig in uns. Inschr. sich findendes Wort, gewöhnlich von dem vorangehenden ד begleitet (vgl. no. 7, 8, 9, 14, 15, 18, 19, 20 und H. G. 1, 6; ohne dies ד ausser hier no. 1 noch 4, 6, 10, 11, 13, 14, 17, 21, 22). Wenn wir nun auch mit Sicherheit die Bedeutung von דיר , als Pron. demonstr. = dem chald. דיר , דיר , durch die eben angeführten Beispiele hinlänglich belegt, bestimmen können ³⁾, so lässt sich doch für דירן nicht so leicht die Bedeutung finden. Nach dem Zusammenhang in den angeführten Stellen, sowie in der von H. G. 1, 6: דירן | מנענן , — die Etymologie von מנענן H auxit, implevit giebt keine passende Bedeutung an die Hand, — scheint dies Wort einen Gegenstand zu bezeichnen, der in Verbindung mit den geschriebenen

1) O. scheint seine Untersuchung über צירטם nicht abgeschlossen zu haben, wie aus einem kleinen leer gelassenen Raum vor Z. 4 sich erkennen lässt. (L.)

2) Vgl. diese Zeitschr. XVII, 794 u. in der 2. Abhandlung, unter „Götterwesen“. (L.)

3) Vgl. Rüdiger: Excurs zu Wallsted's Reisen II, 396. Auch im Marbat-Zafre und Mahira-Dialekt (s. Zeitschr. f. d. Wissenschaft der Sprache I, 313) heisst denn (de) dies, an.

Weihetafeln steht (daher auch in der angeführten Stelle von H. G. „sie haben diese Tafel geschrieben“) ¹⁾.

חנ | חנ Durch diese beiden Wörtchen, oder durch חנ allein (einmal auch חנ חנ no. 17, 3) wird ziemlich regelmässig in unsern Inschriften die Darbringung des Weihgeschenks begründet und gemäss dem Zusammenhang und andern ihnen entsprechenden Partikeln, deren Bedeutung anderweitig bekannt, ist zu übersetzen: „deshalb weil“. Das Genauere s. in der II. Abhandlung.

5. וקהחטו ist Perf. von וקה mit Suffix, von der vorangehenden Conjunction abhängig. Zur Feststellung der Bedeutung des verb. וקה, das stets in dieser Verbindung bis auf 4, 15 וקהחטו in unsern Inschr. auftritt (als Wurzel ausserdem noch im Nom. pr.

וקהחטו ²⁾ ist zunächst zu vergleichen das arab. كَسَّ, dicto audiens fuit, obediuit, das offenbar auf eine Bedeutung: hören zurückführen würde und hier erhören bezeichnen müsste, worauf auch das folgende leitet (vgl. eine ähnliche Verbindung 8, 3 n. 12, 3). Zu gleicher Zeit ergibt sich auch aus der Form וקהחטו, dass וקהחטו mase ist, wie dies schon vorher bei וקהחטו angegeben wurde.

בטשאלם erscheint regelmässig in dieser Verbindung, häufiger jedoch in der Form בטשאלהי mit Suffix (einmal nur בטשאלם

12, 5), während es hier und Fr. LV, 4 ³⁾ mit בטשאלהי (= בטשאלהי) erscheint ⁴⁾, also: auf die Bitte, der Bitte gemäss (das

1) O. scheint hier zu keiner bestimmten Ansicht gekommen zu sein; wenn man sich חנחנ in Bezug auf ein Weihgeschenk denkt, so glaubt er das verb. חנחנ in der II. Conf. anführen zu können. Auch steht er die Frage auf:

„Sollte חנחנ zu vergleichen sein?“ Wir glauben חנחנ sei die Tafel, die man im Tempel aufgestellt oder angeheftet habe, vgl. שפח in 10, 2, und zweifeln nicht, dass O. auch nach seiner dort gegebenen Erklärung schliesslich diese Bedeutung angenommen; vgl. auch seine Ansicht Zeitschr. XVII, 783. Die Etymologie bleibt freilich noch aufzuheben. Mit unsern Weihetafeln sind die zu Carthago nördlings in grosser Anzahl gefundenen, welche „der Herrin Tanit und dem Baal-hammon“ geweiht sind, zu vergleichen. S. unsere phil. Studien III, 41. u. VII. (L.)

2) Dass וקה in dem וקהחטו steckt, weist O. als sehr wahrscheinlich in der II. Abhandlung nach; die Bedeutung eines dritten nom. pr. וקהחטה, das ebenfalls mit dem Stamme וקה zusammengesetzt ist, werden wir später geben. (L.)

3) Die Copie dort ist nach unsern Inschriften also zu berichtigen:

חנ | חנ | וקה
אלמקח | אלשרח | בטשאלם | ברה חסדהי

4) O. bezeichnet hier mit ט die Minution, und weicht in dieser Hinsicht das Himjarische vom Arabischen, das bei einem determinirten Nomen die Nominatio fortlässt, ab, wie dies auch von O. in der II. Abhdl. des Näheren

- ב steht im Sinne von כ, wie im Aethiopischen, s. Billaud: Grammatik der äthiopischen Sprache S. 307).
6. בָּרַח הוֹפִיָּהוּ. Der Verbalstamm הָפַי (aus den ältern Inschriften bereits bekannt, s. Fr. LV, 4 in der Hiphilform הוֹפִיָּהוּ, und Crutt fr. 1, 1 in der Reflexivform הוֹפִיָּהוּ) kommt sehr häufig in der Hiphilform in unsern Inschriften vor. Als sicher ist anzunehmen, dass das Subject die Gottheit ist, daher auch die Bedeutung eine solche sein muss, die von der Gottheit ausgesagt werden kann. Es bietet nun הָפַי die Grundbedeutung integer, completus fuit und Hiphil daher: unversehrt erhalten vgl. besonders weiter unten 12, 3. Demnach הוֹפִיָּהוּ בָּרַח „weil er sie erhalten hat“, entsprechend dem vorangehenden וְקָהַחְתָּ „weil er sie erhört hat“.
7. Das nun Folgende bietet grosse Schwierigkeiten.
8. צָרַב findet sich ausser an unserer Stelle noch 4, 9; der Zusammenhang lässt nicht die Bedeutung errathen, ebensowenig wie die Vergleichung mit dem Arab. und Aethiopischen zum Ziele führt. Keine der Bedeutungen des arab. حَرَب abrascit, abruptit rem, acquisivit, quaestum fecit; حَرِبَ collectus, congregatus fuit will passen; auch nicht das äthiop. ረፈረፈ: von Schmiedearbeiten, Eisnarbeiten, womit wohl das hebr. צָרַב brennen (cf. צָרַף) oder حَرِبَ hart sein, adhaesit zusammenzustellen ist ¹⁾.
9. שָׁפַח הוֹפִיָּהוּ ist dies ein Verbum, dann müsste das Subject Almah sein, während sonst entschieden der Weihende das Subject ist, wie dies sicherlich aus 15, 4. hervorgeht (vgl. noch zu 27, 2). Es ist dies indessen auch an unserer Stelle möglich, wenn wir es mit einem Infinitiv oder einem Nomen verbalet zu thun haben, so dass das Suffix הוֹפִיָּהוּ auf den Weihenden sich bezieht. Was nun die Bedeutung betrifft, so bleibt, da weder

angegeben wird. Für die Form שָׁפַח 13, 11 s. weiter unten zu dieser Stelle. (L.)

1) Vergleicht man צָרַב mit حَرَب percussit, und bedenkt man dass aus חָרַב perforare ein Nomen חָרָב und daraus die Präpos. „pro, loco“ (4 Mos. 18, 21-23, vgl. חָרָב und חָרָב) entstehen konnte, so möchte sich auf eben dem Wege vielleicht für צָרַב die Bedeutung „pro“ herleiten lassen, was hier sehr gut passt, ähnlich „für das Durchbringen“. Das arab. بِدَل pro, loco trifft hier mit חָרָב permutare zusammen, während es mit dem hebr. בָּדַל separavit nicht zusammenzustellen und nur בָּדַל zu vergleichen ist, sonst hätte man auch einen sehr nahen Beleg aus dem בָּדַל hernehmen können. (L.)

das Arabische, noch das Aethiopische etwas Passendes bietet, allein übrig das hebr. alterthümliche שָׁמַר setzen, legen (vielleicht verwandt mit שָׁמַר) heranzuziehen. Es scheint mit diesem Worte der solenne Ausdruck für das Darbringen, Niederlegen der Geschenke = *ἀνατίθηναι*, *ἀνατίθημι* in unsern Inschriften gegeben; dafür spricht, dass 10, 2. 15, 4. 25, 2 u. 29, 3 allemal an מִנְחָה dieses שָׁמַר relativisch angeknüpft ist; wobei sich beide Hypothesen שָׁמַר sei = *ἀνατίθηναι* und מִנְחָה = Geschenk gegenseitig stützen würden.

Es ist desshalb nicht unwahrscheinlich, dass mit Z. 7 die eigentliche Angabe der dargebrachten Geschenke folgen würde.

מִנְחָה = מִנְחָה d. h. „das in demselben“.

8. כֹּהֵן scheint ein Verbum zu sein, vgl. 10, 4 u. 13, 11 und zwar eben das bekannte arabische und äthiopische كَاهِن, ኣካድ, das aber, wie es scheint, wie im Aethiopischen mit dem ursprünglichen Wurzellaut vocalisch oder nicht vocalisch gesprochen wurde.

Freilich könnte es auch = arab. كَوَّن sein, im Sinne von: Etwas machen, hervorbringen, wie im Assyrischen sakan, vgl. Oppert: Grammaire assyr. p. 55. Anm. 4).

מִנְחָה Die arabische Wurzel م ي ن giebt keinen passenden Sinn (commensatus, frumentum); vielleicht ist eher das hebr. מִנְחָה verändern, tauschen (im Sinne des Fluctuirenden, sich ändern, vgl. arab. مَار med. و) heranzuziehen, wegen der folgenden Zahlangabe, etwa einen Tausch oder Kauf machen?

מִנְחָה = arab. مَنَاح, hebr. שִׁמְנָה, bis jetzt weiter nicht im Himjarischen nachzuweisen, ein חֲסֵן findet sich Fr. LVI, 7: | וְיִרְאֵם | וְיִרְאֵם |

מִנְחָה Vergleicht man das arab. يَم (junis contortus), so ergibt dies keine passende Bedeutung; eher ist zu denken an يَم (benefacere) oder يَم (cf. يَم Conj. VIII. statit separatus a sociis) absondern, aussondern, daher reinigen, oder rein, auf das Moralische übertragen: etwa Angesondertes, Ausgewähltes (wohl Gaben?). Vgl. auch das äthiop. ብረር: Silber.

מִנְחָה Das erste מִנְחָה steht relativisch oder substantivisch, als

1) Wir glauben dass das vom verb. כֹּהֵן gebildete כֹּהֵן (chalt.) postquam, quoniam an allen drei Stellen unserer Inschr., wo כֹּהֵן vorkommt, am besten passen würde. Noch andere Partikeln im Himjarischen wie כֹּהֵן, כֹּהֵן erinnern an das Chaldäische oder Syrische. (L.)

2) Dies ist die Lesart von Playfair, während der Text der Ausgabe des Brit. Museums כֹּהֵן lautet. Aus der Photographie lässt sich schwer eine Entscheidung treffen, eher jedoch noch כֹּהֵן herauslesen.

Attribut anknapfend (wie das syr. ܕܝܢܐ und äthiop. ዘን): das ; in דָּהָב ist vielleicht Plural „welche goldene“, oder Adjectivbildung. Jedenfalls ist bei דָּהָב an „Gold“ zu denken; vgl. auch 29, 2. 3 u. 37, 1.

9. בְּכִסְתָּם Ein schwer zu erklärendes Wort; das arab. Verb. كَسَبَ solum lapidibus stravit, III fugit, IV adhaesit terrae, ad paupertatem reductus fuit; sowie das nom. كَسَبٌ superficies terrae, palatium und كَسَبٌ spatium temporis longum, domus, inops können nicht ausbelfen; eher das amhar. በለጠ : „to be greater in any respect“, mit folgendem በ der Vergleichen und በ an was, ጸበለጠ : „to magnify, enlarge, make greater, to increase“; በለጥ : (belt) enlargement, increase, excellence, prevaience, that in which any thing is greater than another; Adj.: greater, more¹⁾.

10. רָצִים Ein sehr häufig vorkommender Stamm, gewöhnlicher mit schliessendem י (רָצִי), an drei Stellen unserer Inschr. (nasser hier, noch 10, 10, 12, 9) jedoch auch רָצִי , cf. رَضِيَ gratum habuit, contentus fuit, hebr. רָצָה angenehm sein, Wohlgefallen finden, also hier mit dem vorangehenden Worte etwa: „in Zuehmen an Begrüdigung“.

11. בְּהָרָה ist vielleicht = ܒܗܪܐ : annus praesens, currrens, so dass hier allemal eine Jahresangabe vorläge, die nach den wechselnden Beamten fixirt worden wäre; vgl. 10, 4. 13, 12. 14, 5. u. besonders Fr. III, 4.

12. בְּמַחְרָב u. בְּמַחְרָב . Ueber die beiden Namen ist zu vergleichen, was in der früheren Abhdl. (a. a. O. S. 55—57) gesagt worden. Ueber die Baal בַּאֵל in dem letztern Worte sei noch bemerkt, dass sie ohne Zweifel identisch ist mit בַּאֵל „hoch, erhaben sein“. Ein ähnlicher Wechsel der Buchstaben ד und ס lässt sich z. B. nachweisen in سَجْم und سَجْم , die gleiche Bedeutung haben.

13. חַמְרָם vielleicht ein Name von חמר = حم der Conj. VIII gebildet²⁾.

14. דִּהְתֹּרִם Das Wort ist zu theilen דִּהְ | תֹּרִם , also vermuthlich das vorangehende ein Fräuenname. חֹרִם , etwa der Name eines Schlosses (vgl. Wüstenfeld Register a. a. O. S. 452 ff., wo

1) S. Isenberg: Dictionary of the Amh. lang. s. v.

2) Wir machen auf die eigenthümliche Form des zweiten Zeichens in dem Worte, das חַמְרָם heist, schon hier aufmerksam; wir kommen noch auf dasselbe später (s. zu 6, 7) zurück. (L.)

mehrere Nomina propria ^{נִי}נִי aufgeführt werden), kommt auch sonst in unsern Inschr. vor 10, 3, 13, 9, s. das.

Uebersetzung.

Rijāb^m und seine Brüder, die Söhne des Martad und ihr Stamm, der von 'Amrān haben beschenkt ihren Almakah, den (Herrn) von Hirrān mit darum, dass er sie erhört hat den Bitten gemäss, darum, dass sie unversehrt erhalten Almakah, (die Sammlung?) ihres Niederlegens, was in demselben acht . . . von Gold in Im Jahre (?) des 'Amkarib des Sohnes Samuhkarib des Sohnes der Hinfar^m, der von Taur^m.

2. (Taf. 2, a.)

Br. Mus. Pl. I no. 2. Fragment einer Bronze-Tafel aus 'Amrān.

1 דָּבָר
2 לְבָנִי |]

In Z. 1 ist דָּבָר vermuthlich zu ergänzen דְּבָרָם und Z. 2 vielleicht | לְבָנִי |] (וְכִרְתָּה | מִצֵּתָה | וְהִנֵּמְתָּ), nach Analogie der folgenden vollständigeren Tafeln.

Ueber das Aeusserere der Tafel bemerkt der Herausgeber der hiniyritisch inser. a. n. O. „portion of a bronze tablet . . . made of thin metal, 11 in. high, and 14½ in. long. At the bottom is a moulding similar to that on the no. 1 (d. i. nach unserer Ordnung die folg. Inschr.), but rather smaller in size.“

3. (Taf. 2, b.)

Br. Mus. Pl. I no. 1. Fragment einer Bronze-Tafel aus 'Amrān.

..... חֲלֻמְקָה | דְּהָרִין | רֵן | בָּם
..... ס | וְקִלְחָמִי | וְשִׁעְבָּהִמִּי

Auch hier geben wir die äussere Beschreibung aus dem englischen Werke a. n. O.: „Portion of a bronze tablet with a dedication to Almakah; 12¾ in. high and 2 ft. 7 in. long, probably once double its present length; at the end is a monogram composed apparently of the letters ס, ב and ר; the lower edge is ornamented with a moulding.“

Erklärung.

1. Nach der Zeichnung des englischen Werkes, so wie nach der Photographie Playfair's scheint die Inschr. nur zur rechten Seite defect; es sind gewiss dem ersten Worte die Namen der Weiblichen vorangegangen und wahrscheinlich das Prädikat דְּהָרִין.

רֵן דְּהָרִין s. zu 1, 4.

בָּם s. das. Das pron. demonstr. weist auf den Gegenstand hin, der gewählt worden, dieser ist aber leider nur noch mit den zwei ersten Buchstaben genannt, da die Tafel, wie gesagt, defect

und eine Ergänzung von \dots zu einem passenden Worte nicht leicht möglich ist ¹⁾).

2. קלחמו von der Wurzel קלח lässt sich schwerlich eine passende Bedeutung finden, eher wenn man unser Wort = קלחמו nehmen dürfte, dann hätten wir den bekannten Titel bei den Hiniaren²⁾ für Fürst, Unterkönig, קלח , vgl. H.G. 1, 3. $\text{מלך | המרים | ואקולחו}$; vgl. auch zu 35, 2.
 ושעבהמו s. zu 1, 2.

Das Monogramm ist ohne Zweifel aus Buchstaben des hiniar. Alphabets gebildet; ob aber dasselbe וחטר bedeutet ³⁾, ist sehr fraglich. Viel wahrscheinlicher וחטר ⁴⁾, vielleicht von חטר „und es ist vollendet“, vgl. Fr. XL letzte Z. יחם .

4. (Taf. 3.)

Br. Mus. Pl. IV, no. 5. Bronze-Tafel von 'Amrân.

1	מלחמה ובנהו בנו מלחמה
2	הקני אלמקה דהן מזנון
3	הנ וקרהמו בשאלחו אלס
4	קה בעל אום דהן אלו פוק
5	ה בוי מלחמה נשים מלח א
6	שורחמו דארהקם בעם אלסק
7	ה דהן וקרהמו (אלסק) קה י
8	הרן באשאלחו (לי) אלסן קעה
9	ם וייא ושעבן בטחו צרב
10	ורם דרם בחרסם ול יפתור
11	ובנהו עדי ארהקם ול י
12	בחן בן משמנהן עהר ושם
13	שם ודבחס בחרן ונחנן
14	להמה אשרהן בן מלחמה סא
15	י דיקהן וב מחרם אלמקה י
16	חרות סל יהוסין הנ עלם
17	הו תעלם מלחמה עלם רא בטח
18	רם אלמקה דנעמן ואלמקה דח
19	רן מצרי חמת אשרהן דאר
20	הקם בן ברום ובובל קלאחם

1) Unter den hiniar. Wörtern aus den Inschriften beginnt, unsere Wissenschaft, keines mit מל . (L.)

2) So hat es nämlich Playfair geschrieben. (L.)

3) Ein ח am Schluss vermögen wir nicht in dem Monogramm zu finden, auch nicht die Buchstaben, welche die Herausgeber der „hiay. insur.“ darin suchen; wir glauben am ehesten mit Playfair וחטר oder וחטר zu lesen. Ueber die Bedeutung wollen wir uns nicht weiter verbreiten, da diese, bei der fragmentarischen Gestalt der Tafel, sich kaum ermitteln lässt und möglicherweise eine Anspielung auf einen in der Inschr. genannten Namen darin liegt. (L.)

Erklärung.

Diese Tafel ist ähnlich der no. 1, nur nicht so gut erhalten, sie ist an manchen Stellen beschädigt; nach englischem Maasse 18 Zoll lang und 11 1/4 breit.

1. $\text{גֹּלֶם} = \text{גֹּלֶם}$ „Glück Ilah's“¹⁾. Der Name findet sich auch als גֹּלֶם in den nabatäischen Inschriften (s. diese Zeitschr. III, 140 u. XIV, 384. 392 u. 421) und ist ausserdem auch durch גֹּלֶם als vorislamitischer Name bestätigt (s. a. a. O. VII, 465 u. Wastefeld, genealog. Tab. 10, 15 u. D, 10). Es stimmt also auch hier ächt Arabisches mit dem Nabatäisch-Semitischen merkwürdig überein und erscheint zugleich גֹּלֶם als Gottesname und zwar eines bestimmten Gottes.

Für das Folgende vgl. die Anm. zu 1, 1—4.

4. $\text{אֱלֹהִים} | \text{בֶּזֶל}$ In eben derselben Verbindung wird אֱלֹהִים bezeichnet: 13, 3 u. 34, 5—6, an letzterer Stelle jedoch ohne den Trennungsstrich. Man könnte nun zunächst geneigt sein אֱלֹהִים appellativisch zu nehmen = Hitze, vgl. die Wurzel אֱלֹהִים z. B. אֱלֹהִים , אֱלֹהִים , und dann etwa auch das bekannte $\text{אֱלֹהִים} | \text{בֶּזֶל}$ in ähnlicher Weise zu verstehen. Allein da dieses אֱלֹהִים auf der eben genannten Inschr. 13, 9 als Ortsbestimmung und nicht in unmittelbarer Verbindung mit אֱלֹהִים vorkommt; da es ferner angeknüpft wird durch בֶּזֶל , eine Präposition die auch sonst Ortsnamen anknüpft (so z. B. wahrscheinlich in uns. Inschr. 4, 11, 11, 7, 13, 9, 20, 1 u. 6.) oder wenigstens im Allgemeinen locale Begriffe bezeichnet (vgl. z. B. das benachbarte בֶּזֶל an uns. Stelle, u. ebenso 13, 9); da endlich das bei Fr. LIII sich findende Attribut des Almahah $\text{בֶּזֶל} | \text{בֶּזֶל}$ auch auf einen Ortsnamen hinweisen dürfte, und solche Lokalheilighümer schon durch בֶּזֶל nachgewiesen sind; so ist es wahrscheinlich, dass אֱלֹהִים als eine dem Almahah besonders geweihte und durch ein besonderes Heiligthum ausgezeichnete Lokalität aufzufassen ist. Die Häufung der Attribute für Almahah in unserer Inschr. scheint allerdings etwas seltsam, aber am Ende doch nicht unbegreiflicher, als an-

1) Der Name ist jedenfalls Ilah und nicht Allah auszusprechen, indem גֹּלֶם in der Zusammensetzung ausgefallen ist oder vielmehr ausfallen musste: גֹּלֶם für גֹּלֶם ; ähnlich ist auch zusammengeschrieben גֹּלֶם ; vgl. auch

גֹּלֶם der nabatäischen Inschr. nach Blau, Zeitschr. d. DMG. XVI, 367 — (Ausdrücklich spricht über diesen Punkt Wetzstein; Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften in den Trachonen und um das Haurängsgebirge, Berlin 1864, S. 361 sp. 1.)

dere Sonderbarkeiten des Heidenthums. Die Bedeutung des אַוּם mag allerdings auf die oben genannte Wurzel zurückzuführen sein, also: das Heisse.

1. אַוּם Es wäre אַוּם somit als genauere Bestimmung von אַוּם zu betrachten, also etwa eine gewisse Gegend, die diesen Namen führte. Ein Name der Art ist wohl denkbar (cf. מַרְאִיד in Marāsid), vgl. Fr. II a. XI, 4. 10¹⁾.

2. אַוּם vielleicht pron. relat. = אַלִּי Fr. XI, 3. 2) LVI, 4, dann ganz dem äthiop. ለአ: der Form nach entsprechend. Eine merkwürdige Parallele zu unserer Stelle finden wir 13, 9: | אַוּם | אַוּם | אַוּם | אַוּם a. das. Oder sollte אַוּם Verbum sein? etwa = אַלִּי petiuit, oder = אַלִּי cunctatus est, reliquit; oder אַלִּי donum, beneficium²⁾?

3. אַוּם | אַוּם | אַוּם | אַוּם Es scheint, als ob אַוּם aus der bekannten Wurzel אַוּם und dem אַ, das gleich dem arab. ا is, bestünde; vgl. weiterhin Z. 16 | אַוּם | אַוּם und das. אַוּם, ebenso vielleicht auch אַוּם 13, 7.

4. אַוּם vgl. zu 1, 3. Sollte man es als Substantivum nehmen, so müsste es sich also um ein Heiligthum handeln, das hier mitgegründet oder geweiht würde; zu welchem etwa das folgende אַוּם als Genitiv stände. Es ist dies Wort vielleicht im Sinne des hebr. אַוּם oder אַוּם = ausgezeichnet, anserlesen, also „ein Heiligthum der Anserlesenheit, ein anserlesenes Heiligthum“³⁾. Ist aber אַוּם ein Infu, so möchte אַוּם Object desselben sein.

5. אַוּם אַוּם אַוּם könnte Plur. von einem Subst. אַוּם sein; es kommt in unserer Inschrift noch zwei Mal vor und zwar 1) in derselben Verbindung wie hier Z. 19: אַוּם | אַוּם | אַוּם | אַוּם und 2) in ähnlicher Z. 14: אַוּם | אַוּם | אַוּם | אַוּם. Auch bei Fr. lesen wir es zwei Mal: No. XI, 6 אַוּם | אַוּם | אַוּם und

1) An den angeführten Stellen steht אַוּם, das wohl O. gleichen Stammes wie אַוּם halten muss. Für אַוּם liess sich anführen: Inschr. von Sana (bei Rüdgner in Wellstedt's Reise) 2, 2 und H. G. I, 6—7, das jedoch Röl. a. a. O. 384 u. 397 nicht als Localität deutet. (L.)

2) Man muss natürlich an dieser Stelle statt אַוּם ein אַלִּי lesen. (L.)

3) Das scheint das hebr. pron. dem. pl. אַלִּי (אַלִּי) oder noch besser das mischnaische אַלִּי väher zu liegen; diesem entspricht ja auch das äthiop. ለአ: s. Dillmann äthiop. Gramms S. 261 Anm. 1. (L.)

4) Das hier im Texte Gegebene ist der 2ten Abkollg. entnommen, da dasselbe jedenfalls nur späterer Redaction hervorgegangen, während O. selbst die gewagten Hypothesen zu unserer Stelle verworfen zu haben scheint. (L.)

das. Z. 7 | וְאֶרְרָהוּ | וְאֶרְרָהוּ | וְאֶרְרָהוּ. Nach dieser letzten Stelle namentlich muss bei אֶרְרָה an etwas einem Stamme Gehöriges, den Welpenplätzen Paralleles gedacht werden. Geht man vom Arabischen aus, so erhalten wir von عَرَّ mit entsprechendem

Plur. عَرَّار die Bedeutung: optima (intima) pars rei, also etwa des Besitzthums (oder Geheimnisse im Sinne von Schätzen?) ¹⁾. Am nächsten wird man dabei doch an ein liegendes Besitzthum, an ein Gebäude oder einen Brunnen u. dgl. denken. Geht man vom Aethiop. aus, so bietet sich uns auch entweder የረረ። (ረረረ።) firmus fuit, oder ሀረረ። (ሀረረ።) fundavit (denn ሰረረ። volavit, insilivit, passt doch nicht).

קָרַח kommt ausser hier noch Z. 11 u. 19 vor. Wir haben ohne Zweifel dabei an eine Lokalität (אֶרֶץ) zu sprechen) zu denken, zu welcher Bedeutung auch Z. 11 קָרַח passt. Es ist eine Elativ-Form mit der Minution, die sonst in dieser Form wegfällt, dagegen bei einem Nom. pr. bleibt ²⁾; eine ähnliche Form bietet אֶרֶץ in der Nähe von Aden.

בְּכַסִּים veruthlich Präposit. a. zu 8, 9 weiter unten.

8. לִי. Ohne Zweifel haben wir hier ein לִי als Absichtspartikel mit folgendem Imperfect, wie wir solche Construction oft in unsern Inschriften finden, vgl. weiterhin vs. 10 u. 11. Wie das Fehlende weiter zu ergänzen ist, bleibt zweifelhaft, wir vermuthen לִי (לִי).

קָדַח. Zur Ermittlung der Bedeutung dieses Wortes bietet das Arabische wenig Anhaltspunkte, wenn man an قَدَحٌ audacious incessavit verbis oder قَدَحٌ recessit, قَادَحٌ = قَادَحٌ impluvium, od. قَدَحٌ cecidit (nach der Form قَدَحٌ von وعد) davon قَدَحٌ (casus?) denkt.

9. וְאֶרְרָה so scheint das eigenthümlich gestaltete Wort gelesen zu werden, dessen Bedeutung sich schwer ermitteln lässt.

וְאֶרְרָה s. zu 1, 2 „und unser Stamm“? es scheint jedoch besser als Plur. genommen zu werden, s. ausserdem 6, 5. 12, 7 u. zu 35, 2.

וְאֶרְרָה ist offenbar ein hūm mit ו, wozu das Folgende als Accus. zu nehmen wäre; für die Bedeutung giebt das Arab. keine leichte

Handhabe an dem Stamme مَرَّ abstersit manum.

1) Der Form nach ist dies אֶרְרָה einer der wenigen Plurale, die neben der Aemern (durch vorgesetztes א) erkennbar, noch eine Aemere Bildung durch א haben. S. das Nähere in der II. Abthl. und weiter unten zu Z. 14.

2) Vgl. die II. Abthl. (I.).

צרב א. זח 1, 7.

10. צרב | צרב steht wahrscheinlich distributiv, wie im Hebräischen (vgl. Ewald: Lehrbuch 313, a) und kommt auch sonst diese sprachliche Eigenthümlichkeit noch in unsern Inschriften vor, vgl. 13, 4 u. die II. Abhandl. Die Bedeutung des צרב ist = arab.

בית Haus, Wohnort, auch Gegend, Stamm, und vorausgesetzt dass in

צרב das Wort צרב = خريف Jahr bedeutet, so wäre der Sinn: „je ein Haus (oder Stamm) in einem Jahre“.

11. | יצחור Der erste Theil des Wortes יצחור zeigt uns wiederum die Absichtspartikel (vgl. oben zu Z. 8 u. Genaueres in der II. Abh.), auf die das Imperfect, hier wie auch Z. 12 ohne schliessendes ך, folgt. Wie aber der andere Theil gelesen werden muss, ist zweifelhaft. Das erste Zeichen ist gewiss ein ך, dagegen müssen wohl die zwei folgenden zu einem einzigen = ך vereinigt werden. Dies ist aber, wie noch aus andern Beispielen unserer Inschriften, besonders aus 17, 12, 18, 8, 31, 2, 6 und aus den von Fr. an zahlreichen Stellen, die bisher verkannt worden ¹⁾, hervorgeht, ein ך, so dass höchst wahrscheinlich יצחור zu lesen wäre. Dies könnte die VIII. Form von צור sein. Der Name hat die Bedeutung des Hohlseins, besonders in locum depressum, das mit dem folgenden צר als Partikel der Richtung übereinstimmt. Diese Partikel צר oder צר hat zwar auch die Bedeutung der Richtung, wie es scheint, gegen eine Person z. B. Fr. LV, 2, LVI, 4, dagegen wird sie auch entschieden mit Ortsnamen verbunden, z. B. 9, 7, 13, 9, 20, 1, Fr. XI, 12 und LVI, 8, 10.

11-12. | יצחור und erscheint auch hier ohne schliessendes ך, es ist ohne Zweifel = יצחור „und dass sie opfern“.

12. | בן Da hier kaum an ein בן mit folgendem nom. propr. gedacht werden kann ²⁾, ebensowohl des Zusammenhanges, als auch des enclitischen ך wegen, so könnte man bei בן zunächst

1) Vgl. das Genauer in der II. Abh. Auch die Photographie scheint aus die fraglichen zwei Zeichen mehr vereinigt zu haben. (L.)

2) Da von Opfern die Rede ist, so dürfte בן | בטן (vorausgesetzt dass בן enclitisch ist), „plaga sanguinalis“ = plaga auf Opfer bezogen nicht unpassend sein, wobei freilich die unterlassene Lautverschiebung (ט statt ב) zu den seltensten Fällen gehört. Ebenso könnte auch das vorangehende יצחור mit צר „vorneben, neben“ in Verbindung stehen; dass dies Wort aber plene geschrieben ist, da das ך nicht zum Stamme gehört, ist allerdings auffallend, findet sich aber vielleicht auch in צור 29, 2-3, z. des (L.)

an **בְּלָא** „in uns, unter uns“ denken. Das **בְּשִׁמְהֵן** ist schwer zu erklären, einen Namen **שִׁמְן** hat das Arab. nicht, auch an das Zahlwort acht ist nicht zu denken, da wir dafür bereits 1, 8 **חֲמֵן** gefunden haben, vielmehr müsste man den Stamm **שִׁמְ**, von dem auch **שִׁמְיָה** 9, 7, 11, 8, **שִׁמְן** 37, 5 und **שִׁמְס** abzuleiten sind, zu Grunde legen, denen sämmtlich eine religiöse Bedeutung anhaftet, wie hier die zwei folgenden Gottheiten zeigen. Das **הָן** könnte entweder Dual oder enclitisch sein, wie dies schon früher (in der Abb. dieser Zeitschr. X, 45) vermuthet worden, und wie es sich in unsern Inschriften noch in andern Beispielen zeigt, wo es vermuthlich demonstrative Bedeutung hat (vgl. 14, 4. 29, 2. 30. 31, 2 und die II. Abb.).

צִהֲתֵר ist die Gottheit, die durch die früheren himjarischen Inschriften hinlänglich bekannt ist.

13. **וְשִׁמְסִים** **שִׁמְס** ist der Sonnengott, der von den Himjaren besonders verehrt wurde, vgl. **שִׁמְסִים** | **עֵבֶר** 10, 1 u. **שִׁמְסֵהוּ** 31, 2 und das das. Bemerkte, s. auch diese Zeitschr. VII, 468 fg.

וְרִבְחָם scheint zwar den vorangegangenen Eigennamen parallel zu sein, ist aber doch wohl als Appellativ zu verstehen; da wir auch **מִרְבַּחַת** Fr. LL I u. Wils. III finden, wo es Opferstätten zu bedeuten scheint, so ist auch hier wohl zu übersetzen „und das Opfer“.

בְּתֵרֵן in **Hirran**, als der besonders heilige Ort.

וְנַחֲנֵן ist wohl auch ein nomen propr.; die Häufung der Consonanten ohne Contraction ist dem Himjarischen eigen, vgl. **נִנְן** 15, 2 und Fr. XXV.

14. **לַחֲמָה** (ebenso in derselben Verbindung Z. 19) kommt gewiss von einem Stamme **חֲמָם**, cf. **חָמָ** hebr. **הֲמָם** in der Bedeutung des starken Rauschens, Erschütterns her, und das scheint gerade der Hauptzweck der religiösen Darbringung zu sein, da die abstrakten Bedeutungen von dem erwähnten Stamme („in Sorge, bekümmert sein“) dem religiösen Bewusstsein der Himjaren fern zu liegen scheinen.

אַסְרֵרֵן Ueber die Bedeutung ist schon oben zu Z. 6 gehandelt; es fragt sich nun, ob die Form hier mit schliessendem **ן** Suff. der 1. pers. Plur. ist, oder ob wir es hier mit einem doppelten Plur. nach Art des Aethiopischen (s. Billmann aethiop. Gr. S. 249) zu thun haben; das letztere scheint uns wahrscheinlicher, s. zu 13, 8.

סֵא ebenso 35, 6, aber auch dort ist nicht erkennbar, was es bedeutet. Es sieht aus wie eine 3. Plur. perf., aber es kann auch ein Substantiv sein vom Stamme **סָא**, nom. verb. **סָאָר**, percussit, diffidit gladio, **סָאָר** interstitium inter duos montes,

locus vacuus inter terras lapideas (nox, occidens); freilich kann es auch zum Folgenden gehören.

15. **וְיִקְרָא** ist Imperf. vom Stamme **וְקָא** „den er erhört“, oder „dass er erhört“.

א' | יְבִסְתִּים „und im Heiligthum des Almakah“ das **סְתִים** (vom Stamme **סְתִים**) ist schon durch Fr. LIII, 2 **יְבִסְתִּים | בְּרָאן** bekannt; vgl. auch weiter unten zu 29, 5.

16. **הַחַיִּית** scheint ebenfalls ein Attribut des Almakah, also **חַיִּית** eine Lokalität zu sein.

יְהִי | סַל ist Imperf. causat. von **יָסַ** u. zwar die 3. Pers. Sing., regiert von **י** (das **ס** ist = **י**), entsprechend dem vorausgegangenen **וְיִקְרָא** Z. 15. Vgl. Fr. LV, 4—5;

בְּהַ | יְהִי | אֶלְסִקָּה | וְהַסִּין

Das **י** der Causativform ist mithin im Himjarischen im Imperf. nicht ausgefallen, vgl. das Weitere in der II. Abhandl.

הַג haben wir bereits oben 1, 4 als Partikel, sonst gewöhnlich **הַגַּן**, kennen gelernt.

זֶלֶם Dies Wort, so wie die nächst folgenden

18. **זֶלֶם | הַזֶּלֶם | בְּהַ | סַל** sind ganz dunkel; bemerkenswerth ist die Zusammenstellung von **זֶלֶם | הַזֶּלֶם**, vgl. weiter unten zu 8, 9.

וְיִקְרָא | א' | יְבִסְתִּים „Almakah von Na'omān und Almakah von Hīrrān“. Diese Oerter scheinen die Hauptstätten der Verehrung des Gottes gewesen zu sein, vgl. Fr. XLV, 2;

אֶבְלָ | בִּיהַרְהַן | הַרְן | וְנַסְתִּין

und weiter unten in der II. Abhandl.

19. **סַרְיָ** vermuthlich = **سَرَى** (das **سَ** wiederum die arab. Conjunct, wie oben Z. 16). **سَرَى** custodivit, servavit, vgl. weiter unten zu 13, 7.

קִלְסִתָּה | וְנִסְכָּל Diese beiden Wörter sind schwer zu erklären, zumal die Lesung des letzten Wortes nicht fest steht; die Herausgeber der „Himjaritic Inscriptions“ lesen **קִלְסִתָּה**, womit jedoch die Photographie nicht übereinstimmt, die eher ein **א** zulässt.

Uebersetzung.

Sa'dilah und seine Söhne, die Söhne des Martad haben gehuldigt (beschenkt) Almakah, den Herrn Hīrrān's, weil sie erhört hat auf die an ihn gerichteten Bitten Almakah, der Herr von Awām Du-Hīrrān

Z. 10 Je ein Haus in einem Jahr (?) und dandt seine Söhne bis zum Arhak und dass sie opfern Attar und Sams und ein Opfer in Hīrrān den er erhören wird und im Hei-

1) So ist für **וְנִסְכָּל** zu lesen. (L.)

Taf. II.

[illegible]

lighthum des Almakah, des von Charuth, und er erhalte
im Heiligthum des Almakah von Na'mân und des Almakah von
Hirran

5. (Taf. 4.)

Br. Mus. Pl. II no 3. Bronze-Tafel von 'Amrân.

1	ן מנור הן וקדשו אלמקה בנש
2	אלמקה בדקשו והוסיף
3	אלמקה בני מרתום ול חל
4	נמט והנמן לבני יהושפ

Erklärung.

Zur rechten Seite der Tafel fehlt etwa die Hälfte. „8^{1/2} in. by 23^{3/4} in.: at one end is a bas-relief, representing a lion standing on a pedestal in a form of a reversed cone; in the upper part a palm-tree. Along the top is a row of guttae; the lower moulding is similar to the two last (d. i. bei aus no. 2 u. 3).“

1. Das übrig gebliebene ן kann ebensowohl das Ende von מנור, als auch von הן sein. Das Ende der Zeile lässt sich entweder zu בנשאלהו oder zu בנשאלם ergänzen.
2. Da אלמקה wiederholt ist, so kann kein Zweifel sein, dass wir hier einen neuen Satz haben, zu dem, da unmittelbar auf אלמקה zwei Substantive folgen, zu Anfang der zweiten Zeile das Verbum ausgefallen sein muss; und zwar lautet die Ergänzung ohne allen Zweifel לוחא oder ליתאן, wenn man noch andere Stellen unserer Inschriften, in denen sich eine ähnliche Redeweise findet, herbeizieht, z. B. 23, 2, 3: מבורח | חושן | אלמקה | ונחא
27, 9: זק | אלמקה | זק | מבורח
19, 4, 5: ונחא | יתאן | חושן

Ueber die Bedeutung des Stammes לוחא s. weiter unten zu 12, 4. Uebersetzt man nun חוסינהו „ihr Erhalten“ oder „ihre Erhaltung“, so könnte בדקשו „ihre Rechtfertigung“ oder auch „ihr auf dem geraden, rechten, d. h. glücklichen Wege wandeln“ oder „Einmüthig darauf wirken“ bedeuten. Jedenfalls drückt חוסי Etwas aus, dessen Subject Almakah ist, was er am Menschen that; eben dasselbe scheint auch mit זק der Fall sein zu müssen. Solches ergiebt sich auch vom Stamm מנחם sincerus fuit, namentlich III amicus fuit; „dass Almakah ihnen treu sei und sie erhalten wolle“ empfiehlt sich also als Sinn der angegebenen Worte.

Uebrigens ist חושן allem Anscheine nach eine Infinitivbildung vom Hifl, mit der Endung או, wie diese an und für sich nichts Auffallendes hat, wenn man an die arab. Infinitivbildung zu I

فَتَلَّى denkt.

3. **אמרהטו** ein häufig wiederkehrendes Wort, und zwar noch 7, 10, 8, 7, 9, 10, 10, 11, 11, 10, 12, 10, 35, 3, 5, gewöhnlich in der Verbindung mit **רצו**, wo dies (nach 1, 9) gewiss die Bedeutung hat: Wohlgefallen haben an Einem, oder: Jemandem gnädig sein. Was nun das Wort selbst betrifft, das sich noch in der Form **מראהטו** (8, 7) **מראהטו** (8, 11, 12, 10) und **מראהטו** (35, 5) zeigt, so liegt sicherlich der Sing. **מראה** = ^{2.} **מר** oder ^{3.} **מר** zu Grunde; das Himjarische bildet dann theils einen innern Plur. **מר**, theils einen Aussern **מר**, davon stat. estr. **מר** (מראי). Die Bedeutung ist jedenfalls „Ihre Männer“ offenbar = „Ihre Stammesgenossen“, also = arab. **قومهم** und **قومهم**. So steht vielleicht auch im Hebr. **אנשי**, **אנשי** „die Begleiter von Jemandem“ einmal Ez. 24, 17, 22, wie öfter im Syr. **أنفد عك**.

אמרהטו בני מרהטו steht zu dem vorhergehenden **אמרהטו** als Apposition. **... חל** ist nicht leicht zu ergänzen.

4. **נכמח** | **נכמח** Der Stamm **נכמ** ist einer der gewöhnlichsten im Himjarischen, vgl. die Eigennamen **נכמ**, **נכמ**, **נכמ** (auch **נכמ** Nakb al Hag.), ferner **נכמח** 16, 9, 19, 6, 21, 7 u. Crutt. frag. 11. Ganz besonders häufig aber ist die Verbindung **נכמח וחנח** und zwar meistens mit der Partikel **זה** oder **בזה** oder **לזה** (vgl. 6, 9, 10, 7, 11, 8, 12, 9, 8, 14, 7, 8, 15, 5, 6, 18, 11, 20, 8, 23, 5) mit folgendem **... ל**. Es ist dies gewiss eine impersonelle Redensart, und zwar ist **נכמח** 3 p. fem. sing. Perf. u. **נכמח** 3 p. fem. Imperf., daher zu übersetzen „daraus dass lieblich, d. h. wohl ist und sein wird den“ u. s. w. Wir haben hier eine ganz auffallende Parallele mit dem Hebräischen, das überhaupt solche impersonelle Redeweise liebt, und speciell in solcher Verbindung. So sagt man in Ausdrücken des Wohlseins und Uebelseins mit folg.: z. B. **נכמ לי**, **נכמ לי** „mir ist angut, wohl“, und speciell vom Verb. **נכמ**, Prov. 24, 25: **נכמ לי** „den Strahlenden geht es wohl“; ganz besonders aber wird in solchen Fällen das Fem. als unpersönlich gebraucht, z. B. **נכמ לי** Richt. 10, 9. (s. Ewald: Lehrbuch 295, a.); vgl. auch das Syr. **فد لي** „es gefiel mir“ s. Uhlemann's syr. Gr. S. 187.

יהפ ein Nom. pr. aus dem Imperf. IV gebildet; der Stamm **יה** der, wie es scheint, auch noch bei Fr. XLVII in appellativer Bedeutung und als nom. pr. **יה** 35, 5 u. **יה** 8, 7, 11 in unsern Inschr., wie auch bei den Arabern¹⁾ (vgl. **يهر** Wästen-

1) s. auch Nard. II. S. 14: **أفرح بن الهميص بن تهر**.

feld, Reg. 168 u. die weiblichen Namen القارعة und القارعة das.)

sich findet, hat die Bedeutung: erhaben sein und causativ: erhaben machen, von der primären: an der Spitze einer Sache sich befinden, vgl. das hebr. עָרַב u. Gesenius Thesaur. p. 1129, 3. Das N. pr. יהורב steht in demselben Verhältnisse zu יָרַב , wie יהונם Fr. LXIV zu יָנַם Fr. XI (ter) u. weiter unt. 29, letzte Z., und sind beide identisch der grammatischen Struktur nach.

Üebersetzung.

..... weil sie erhört hat Almakah auf Bitten Almakah ihnen Treue zu halten und sie unversehrt zu erhalten Ihre Männer, die Söhne Martad's Wohl ist und wohl sein wird (möge) den Söhnen Jehufri's.

6. (Taf. 5.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 10. Bronze-Tafel von 'Amrān, 10 Zoll lang und $5\frac{1}{2}$ breit.

1	אמרם אצלם בן ה
2	ופעלה דחשן הקנ
3	אלמקה דהרן מן
4	נרן בדת טעהי ה
5	רנ מחרג גוקם ב
6	ן שעכן נכשם ול
7	וחא אלמקה שער א
8	מרם ברי אדום ו
9	טקמם דרת נעמת י
10	הנעמן לבני דחשן

Erklärung.

1. אמרם = arab. أمر , ein Name, der ebensowohl bei den bizyatischen wie bei den jamanischen Arabern vorkommt, s. Ibn Duraid p. 125. 167 u. 302. Ueber die Ableitung und Bedeutung des Wortes von der Wurzel أمر s. das. S. 113. 168 (von der schlimmen Anlage zur Unverträglichkeit), vgl. auch Wastefeld, Reg. S. 83.

אצלם ist jedenfalls ein Lakab (لقب) zum vorübergehenden (vgl. H. G. אשר | שטיק | und noch oft auf unsern Inschriften ¹⁾). Ist א die richtige Lesart in diesem Worte, was sehr wahrscheinlich ist ²⁾, so haben wir einen Namen, der zwar dem Arabischen nicht zuzukommen scheint, wohl aber hat dieses einen ähnlichen: بنميمي Ibn Duraid S. 293. Die dort gegebene Bedeutung

1) Vgl. diese Zeitschr. X, 51 u. 59 u. die H. Abh. (L.)

2) s. die H. Abh. „Palaographie“. (L.)

von **אָחַמֶּ** „Einer mit abgeschnittenen Ohren“ will nicht passen, besser vielleicht „mit sehr kleinen Ohren“, oder man denke an **חֶמֶר** „vir fortis“¹⁾.

2. **הוֹפְנָתָה** ein vom Causativ eines quadrilitt. **וּפְנַת** gebildetes Substantiv, mit welchem **הוֹקְפָתָה** Zafar Z. 2²⁾ zu vergleichen wäre, die sich zu einander verhielten, wie **סִמְקָה** II. G. zu **סִמְקָה**³⁾.

דָּחַשָׁן Beiname des Hanan, der von **חֶמֶר**, wie **Da-randān**; also dürfte auch **דָּחַשָׁן** auch ein Ortsname sein, vielleicht auch ein **דָּחַשָׁן** oder **חֶמֶר** (vgl. oben 1, 2 **דָּחַשָׁן**). Die Bedeutung des **דָּחַשָׁן** ist vielleicht „ehorn“, vgl. **חֶמֶר חָלָס**, bei dem „hart sein“ als Grundbedeutung anzunehmen ist.

1) Das scheint das hebr. **אָחַמֶּ** 2 Mos. 24, 11 näher zu liegen, cf. Ginsler ibid. p. 144: „א. q. arab. **أَحْمَر** **ar. radicans**, got also radices est in terra, hinc metaphor antiqua, nobilissimas stirpe oriundus, nobiliss.“ etc. Die weiteren Titel unserer Inschriften, wie **וְהָרָה בֵּין** u. a. **π** passen recht gut zu **אָחַמֶּ**. (L.)

2) Die hier mit Zafar bezeichnete Inschrift ist dieselbe, von welcher der VI. in dieser Zeitschr. XVII, 191, als von Herrn Mödmann erhalten, spricht. Sie lautet in der Transcription, die sich bei dem Nachlasse befindet:

וּבְנָתָה		יָקָר		זָבָה	(2)
אָר		וְהוֹקְפָתָה		יָרָה	
ב		וְשִׁעְהוֹן		בְּדַדְי	
קָנָה		יָרָה		בְּרָאשׁ	
ו		בְּחָאךְ		שָׁב	
				בֵּן	
				וְהָרָה	

Es scheint, dass am Ende ein Stück fehlt. (L.)

3) Wir möchten für diesen Namen und die andern ihm ähnlichen in unsern Inschriften eine andere Ableitung vorschlagen. Wir finden nämlich außer **הוֹפְנָתָה** noch andere Composita mit **פָּנָה**, wie **הַפְנָתָה** 20, 1, **הַפְנָתָה** 18, 1 u. Graminische Br. Mas. Pl. XVIII, no. 41, **הוֹפְנָתָה** Zafar Z. 1, **הוֹקְפָתָה** das Z. 2 u. **הַפְנָתָה** Fr. XI, 1, für alle Ginsler keine Ableitung gefunden hat. Wir glauben, das **פָּנָה** sei verkürzte Form für **פָּנָה**, daher bedeutet **הוֹפְנָתָה** „Altar ehern“ (Hilf von **יָרָה**), = phonetisch **בְּנֶכְשֶׁמֶר**, **הוֹקְפָתָה** **בְּשִׁעְהוֹן**, **הַפְנָתָה** **בְּשִׁעְהוֹן** (u. a. u. O.) und hebr. **בְּנֶכְשֶׁמֶר** „Altar ehern“ vgl. **בְּנֶכְשֶׁמֶר** (u. a. u. O.) und hebr. **בְּנֶכְשֶׁמֶר** nach I Sam. I, 20. **הוֹפְנָתָה** erklärt sich sehr leicht nach Analogie anderer mit **וְהָרָה** zusammengesetzter Eigennamen (u. diese Zeitschr. VII, 467) als „Gabe Altar“. Jedenfalls ist es bemerkenswerth, dass die so häufig vorkommenden Wurzeln **וְהָרָה** und **וְהָרָה** mit dem Gottesnamen verbunden werden und zwar ganz richtig das Verb im männlichen Geschlecht. Ueber die andern Namen mit **פָּנָה** u. so 18, 1 u. 30, 1. (L.)

3. **אלמקה** Der kleine Kreis oberhalb des **ל** in diesem Worte ist gewiss nur zufällig und ohne Bedeutung.
4. **בדה** „in Gemässheit dass“ wie 1, 5 (vgl. Fr. LV. Crutt. 1, 3).
5. **טדהו** „er ihn beglückt hat“, von **טע**, vgl. den bekannten Eigennamen **טערה**, s. oben 4, 1. 17. Das Verb. **טע** ist übrigens vermuthlich vom Stamm **ח**, da es doch dieselbe Bedeutung wie im Arab. hat, also = **سع**.
6. **טרה** | **חרג** Der Name **חרג** und im Besondern **טרה** kehrt oft in unsern Inschriften wieder, so namentlich wie hier:
12, 6. 7. **ובדה | טערהו | טרה | חרג | זכנ**
8, 5. 6. **זכנ | זטערהו | אלמקה | טרה** | **ואחלל | ואשבי** | **זכנ**
ausserdem vgl. noch H. G. I, 6: **טרה** u. das. 9 **חרג**. Zur Ermittlung der Bedeutung liesse sich das Hebr. **חרג** „erwürgen“ vergleichen, allein dies scheint nicht zu passen¹⁾, eher liesse sich mit Rödiger (bei Wellsted n. u. O. II, 396) an **חרג** „einen Aufstand erregen“ denken, und wäre dann zu übersetzen: „darum, dass er ihn hat glücklich sein lassen beim Anregen eines Aufstandes“²⁾. Das folgende **טרה** ist dann eine Zusammenfügung von Wörtern desselben Stammes, eine Eigenthümlichkeit des Hienjarischen, werauf wir noch zurückkommen.
7. **זכנ** ebenso in der angefahrten Stelle 12, 6. 7. und das erste Wort auch 8, 6; daher ist dies wahrscheinlich ein Eigennamen, und **זכנ** dazu appellativ (vgl. 4, 9 u. 35, 2. 4); vielleicht ist aber auch **זכנ** als Inf. im Accus. zu fassen „in Gerechtigkeit, rechtfertigend“ und dazu
8. **נבש** „den Sohn der Stämme von Nab“.
9. **זל** | **וחא** ist von dem vorangehenden **בדה** abhängig, und ist jedenfalls als Infinitiv aufzufassen. Sehr häufig kehrt das **וחא** in unsern Inschriften wieder, so 7, 8: **אלמקה | ווחא**; 18, 8: **אלמקה | ווחא**; 20, 3: **אלמקה | ווחא** s. das. weiter

1) Wie wolchten wohl eher die Bedeutung „töden, erschlagen“ hier festhalten, da auf uns die Phrase 8, 5. 7. **ואשבי | ואחלל | טרה** den Eindruck macht, als sei von Kampf und Streik die Rede, wo „Erschlagen, Verwunden (**חלל**) und Gefangennehmen (**אשבי**)“ wohl am Orte ist. Dies ist, wie gesagt, der allgemeine Eindruck, den der Satz auf uns macht, wenn wir auch nicht Alles ganz zu rechtfertigen vermögen; theilweise hat auch O. diesem Punkt weiter unten zu 8, 5. 6. berührt. Ihn selbst scheint seine nicht angezwungene Erklärung keinesweges befriedigt zu haben. Vgl. 31, 6, wo uns eine Phrase begegnet, die aber Rits um die Vernichtung von Feinden und Wüstenachtern enthält. Die letzten Worte **זכנ | ואשבי** erinnern merkwürdigerweise an eine Stelle bei Jes. 49, 24: **שבי צדיק**, die allerdings verschiedene Deutung erfahren (= Knobel im exeg. Handb. x. 81.); es ist freilich nicht anzunehmen, dass **זכנ** gleich **צדיק** (vgl. das. vs 25) stünde, es würde dann unser Wort **זכנ** eine leichtere Erklärung finden. (L.)

2) s. jedoch zu 8, 6. (L.)

unten, oder auch das Imperf. יתן (לחנן) 12, 4, 27, 9; 37, 8. Als Object zu diesem Verb. kommt ausser שר, auch הוֹסֵן 12, 5, 23, 3, oder פִּיז 27, 9 und andere Ausdrücke vor. Die Bedeutung des Stammes חס ist aber sehr schwer aufzufinden¹⁾,

denn das arab. حَسَّ, gravi tardeque passu asae est in incressu kann hier nicht genügen; eher liesse sich vergleichen وَطَى calcavit, concalcavit, leuem, mollem, aequabili-

tem fecit. Ähnlich auch II u. III; V u. VI: consensit, concordavit in re; VIII: perfectus fuit, ad finem peruenit. Diese letztere Bedeutung möchte für unser חס festzuhalten sein, also „gewähren, zu Stande bringen, vollenden“ und zu übersetzen: „damit Almakah zu Stande bringe (oder gewähre) das Glück Annur's“.

Bemerkenswerth ist die Construction des Inductivs mit zunächst folgendem Subiect und dann der Accusativ, ganz wie im Hebräischen (vgl. Ewald: Lehrbuch §. 237, h. 7)

8. וְשִׁעְרוֹ | רָצוּ | טַרְאָרוּ | יִסְרַת | וְבוֹרִי | אֵלֶם | וְטַקְסַם | וְטַקְסַם
9, 10—12: | וְשִׁעְרוֹ | רָצוּ | טַרְאָרוּ | יִסְרַת | וְבוֹרִי | אֵלֶם | וְטַקְסַם | וְטַקְסַם

10. וְשִׁעְרוֹ | רָצוּ | טַרְאָרוּ | יִסְרַת | וְבוֹרִי | אֵלֶם | וְטַקְסַם | וְטַקְסַם
11. וְשִׁעְרוֹ | רָצוּ | טַרְאָרוּ | יִסְרַת | וְבוֹרִי | אֵלֶם | וְטַקְסַם | וְטַקְסַם

1) Bei der grossen Schwierigkeit, welche die Erklärung dieses Wortes macht, müssen wir zu gleicher Zeit auf die eigenthümliche Schreibweise desselben aufmerksam machen. Unter den elf Stellen unserer Inschr., in denen es vorkommt, ist zehn Mal das ח entweder Σ oder Π gestaltet, also eine Modification von χ oder ψ , denn beide Formen hat das ח in unsere Handschriften; nur ein einziges Mal 20, 3 hat es in dem Worte חס | וְל die gewöhnliche ח Form = χ in der Copie des Br. Mus., während es in der Photographie von Playfair eher die Gestalt der übrigen geschlossenen Formen hat. Ausserdem in dem grössten Fragment bei Crutandrea (Journ. of the great Soc. VII z. 1: חס | וְשִׁעְרוֹ, in den Copien, die nicht ganz zuverlässig sind. Das kann unendlich blosser Zufall sein. Bisher war man gewohnt beide Formen, das geschlossene und offene, gleichzeitig für ח zu halten und in der That lassen einzelne Wörter, in denen erstere vorkommt z. B. Fr. XI, 1: חס, keinen Zweifel, dass die geschlossene Form des ח = dem gewöhnlichen ist. Aber merkwürdiger Weise kommen in der genannten Stelle bei Fr. nicht weniger als 5 Mal diese geschlossenen Formen vor, während in unsere Inschr., ausser bei dem Namen חס nur einmal sich dieselbe nachweisen lässt, nämlich: 1, 11: חס | חס | חס | חס | חס (im ersten Text, also im Worte חס, nicht in der Endung!), 8, 1: חס | חס | חס | חס | חס. Auch bei Wilson treffen wir ein solches ח, in dem Worte חס, Vater des חס. Es liegt daher der Stamm חס, da die Lesung nicht ganz sicher ist, auch noch eine andere Erklärung zu. Doch ist das Nähere erst in der II. Abtheilung bei dem Abschn. „Paläographischer“ zu geben. (L.)

2) Oder wie im Arabischen (vgl. Caspari Grammat. p. 215) und חס als Genitiv zu denken.

- 1) 10, 6: אלמקה | טקס | וְחַמְרָו vgl. 26, 8: | סַקֶּס | חֵיל | חַמְרָו | חַמְרָו | חַמְרָו
אלמקה
2) 20, 9: אלמקה | וחיל | בטקס | vgl. 27, 8: | לחיל | וְחַמְרָו | חַמְרָו | חַמְרָו
אלמקה | חַמְרָו

Aus diesen Stellen ergibt sich, dass טקס etwas specifisch der Gottheit Angehöriges ist, aber es fragt sich ob eine Eigenschaft, oder ein ihr zugehöriger Gegenstand. Am nächsten liegt wohl: der Ort, die Statuen, der Thron der Gottheit, so dass der ganzen Phrase etwa der Sinn zu Grunde läge: „und mit dem Schutze des gnädigen Gehöres und des Thrones“, und dies dem חַמְרָו untergeordnet wäre, was jedenfalls nicht ohne Wahrscheinlichkeit ist.

9. וְדָת נַעֲמַח a. zu 5, 4, דָּת steht hier in derselben Bedeutung wie נַעֲמַח.
10. לְבַנֵּי נַחֲשָׁן a. oben zu Z. 2.

Uebersetzung.

Anmār, Aslam, der Sohn Hautatta, der Herr von Nahsān, hat gekündigt dem Almakah, dem Herrn von Hirrān mit darin dass er ihn beglückt hat rechtfertigend (?) diese Stühme (Nahs?) und dass vollende (?) Almakah die Beglückung Anmār's und dass es wohl ist und wohl gehe den Söhnen des Du-Nahsān.

7. (Taf. 8.)

Br. Mus. Pl. IX, no. 14. Bronze-Tafel von 'Amrān. 10³/₁₀
Zoll lang und 5³/₄ breit.

1	אֲנַמְרָם בֶּן שַׁמְרָה הַקֵּנִי אֶלְמַקָּה
2	דָּתָו רֵן מַנְדָּן חֲנָן יִקְרָה
3	וְ בַּשְּׂמָלָהּ לִקְבֹּל דָּת הַמִּיָּה
4	וְ בַּחֲבִירָתוֹ לְמַעַן וְדָת לֵב
5	וְהוּא אֶלְמַקָּה הַחֲדָדָן בַּחֲדָדָו וְלֵב
6	דָּת הַחֲדָדָן וְחַמְרָו אֶלְמַקָּה עַבְדָּהּ אֵל
7	מַרְסָם בֶּן חַמְרָה חֲדָדָן בַּמַּנְדָּן בַּקֶּס
8	ח אֲשִׁירָו וְלֵב וְהוּא אֶלְמַקָּה שִׁיף יֵם
9	חֲנָן עַבְדָּהּ אֲנַמְרָם בֶּן בַּאֲשֶׁחַם יֵם
10	יֵם וְכִסִּים וְלֵב שַׁמְרָה רָצוּ אֲמַרְאָהֻוּ
11	בְּנֵי מַרְסָם וְלֵב דָּת נַעֲמַח וְחַמְרָו לֵב

Erklärung.

1. אֲנַמְרָם a. zu 6, 1.
2. שַׁמְרָה | בֶּן Sohn des Šamīrah, vgl. den Namen שַׁמְרָה weiter unten
12, 1 u. 13, 1. 4. 7.
3. הַקֵּנִי etc. a. zu 1, 3. 4.
4. חֲנָן a. zu 1, 3.
5. בַּשְּׂמָלָהּ etc. 1, 4. 5. u. 3.

לִקְבַּל רֶחֱ steht ganz in derselben Verbindung, wie בָּרַח ab. 1, 5 (בָּרַח | הוֹסִיפוּ) und wird hier die Construction fortgesetzt Z. 4 mit יִבְדֶּה und Z. 5—6 mit רֶחֱ | לִ. Uebrigens haben wir dieselbe Redensart in 8, 2, 4, 5, 8, und zwar dort gleich anfangs (Z. 2), wo sonst, wie auch hier, חָנָן steht, und in den folgenden Stellen רֶחֱ | לִקְבַּל. Ein Mal 18, 5 steht auch לִקְבַּל. Aus dem allen geht unwiderleglich hervor, dass dieses רֶחֱ | לִקְבַּל eine dem חָנָן oder בָּרַח ganz parallele Causalpartikel ist. Hier bietet nun das Hebräische, besonders aber das chaldäische לִקְבַּל eine höchst frappante Parallele, indem diese Präposition von der Bedeutung e regione, coram, ante in die Causalbedeutung übergeht, und zwar merkwürdigerweise ganz so gebraucht wie unsere Partikel: לִקְבַּל דִּי שִׁיחַ וְנָא Esra 6, 13, wofür dann sonst das syrische vollere דִּי-לִקְבַּל steht, s. Dan. 2, 8. 41. 45, Esra 4, 14. (vgl. auch das samaritanische 2922 und 2923¹⁾). Gewiss eine der merkwürdigsten Erscheinungen dieser Berührung mit einem ganz specifisch nordsemitischen Gebrauche, der sich dazu nur im eigentlichen Chaldäischen findet; während das Syr. ܠܩܒܠ diese ägärlische Bedeutung nicht angenommen hat.

וְהוֹסִיפוּ wie oben 1, 5 „darum, dass er ihn erhalten hat“.

4. וְהָצִירָהוּ | רִשְׁתָּם: nimmt man nun an הָצַר sei = *locus habitatus, fixus*, so passt diese Bedeutung an beiden Stellen: zwar könnte man auch an הָצַר „Gehöft“ denken, dies scheint aber eher = *حصار* und *حظيرة*

sepimentum, caula zu sein. Bemerkenswerth ist, dass, wie dort רִשְׁתָּם folgt, so hier רִשְׁתָּם, ebendieselbe Verbindung findet sich auch 8, 5 und noch ein Mal 23, 2: בְּמַחְסֵי | בְּטַעֲנָן. Sucht man nun die Bedeutung von טַעֲנָן, etwa in dem arab.

عَنِ (termina ereavit) oder عَلِيَّ (crassus factus est) oder hebr. עָלָה (exultavit), so scheint keine recht passend; es möchte also טַעֲנָן (so wie bei Fr. תַּעֲנַן) ein Nom. propr. sein, „der von Ma'lagân“.

לִקְבַּל רֶחֱ entspricht dem vorhergehenden וְהוֹסִיפוּ.

וְהוֹסִיפוּ s. zu 6, 4 „und darum dass ihn beglückt hat“

5. אֶלְמַקָּה Almakah

וְהָרָן offenbar zu sehr entsprechend dem sonstigen הָרָן, als

1) Auch aus sehr alter Zeit lässt sich dies לִקְבַּל nachweisen in der Inschrift auf dem Löwen-Gewicht von Abydos, welche lautet:

אֶסְסֵן לִקְבַּל סַחְרִיא וְכַסָּא

„genau gemäss dem Silber-Statt“ vgl. de Vogüé: *Notes sur un talent de bronze, extrait de la Revue archéologique* 1862, und dazu Geiger: *Jüd. Zeitschr.* 1, 204. (L.)

dass man an eine Corruptel denken könnte, auch wenn der Text nicht unzweifelhaft wäre. Es bleibt nichts übrig, als das vorgesetzte הי , da man doch nicht an eine adjectivische Bildung denken kann, für ein dem gewöhnlichen י ganz entsprechendes Wort zu halten.

Dieses הי müsste nun ein dem $\text{הוא} = \text{هو}$ entsprechendes Nomen sein, so dass $\text{הוא} = \text{هو}$ in ähnlicher Weise, wie $\text{אב} = \text{אב}$ sein Correlat an אב hat, auch das seinige an jenem הי hätte ¹⁾.

Der Stamm הור findet sich auch in dem Substantiv הורם 1, 11, 10, 3, 13, 9. Hier steht es offenbar als Appellativ, da „ הור “ „Stier“ keinen passenden Sinn zu geben scheint; man möchte es daher vergleichen mit هَرَّ (هَرَج) assilivit prae ira, irruit, so auch III insilivit cum impetu; oder mit هَرَّ , d. i. der technische Ausdruck für Blutrache, cf. هَرَجٌ vindictae cupido.

$\text{לִקְבֹּץ} | \text{דָּת}$ gewiss entsprechend den obigen כֹּדֶת und דָּת .

6: הֵצִיא offenbar zu lesen = هَاجَأَ d. h. Hilff von هَاجَأَ (هَجَو) und zwar in der Bedeutung, die auch III (opem tulit) und IV (auxilivit, liberavit) hat.

Unklar ist, was dieses Wort bedeuten soll. Es steht parallel dem הֵצִיא , und da dieses schon wegen der vorhergehenden Causalpartikel ein Verbum sein muss und als ein solches sich auch der Form nach zu erkennen giebt, und da wir offenbar an אֲלֻמָּקָה das Subject und an $\text{זְבֻדָּהוּ} | \text{אֲמָרָם}$ das Object haben, so scheint es fast nothwendig auch זִמְזַן als Verbum zu betrachten, obwohl dieses Wort Z. 8—9 kaum als ein solches stehen kann. — Wenn man nun versucht sein könnte ebenfalls bei זִמְזַן an einen Stamm von זָמַן zu denken, der sich aber nicht wohl aus diesen Consonanten herauslesen liesse, oder an eine VIII Form von זָמַן (das übrigens keine passende Bedeutung giebt), so zeigt dagegen 13, 6: $\text{זְבֻדָּהוּ} | \text{זְבֻדָּהוּ} | \text{זְבֻדָּהוּ}$ (vgl. 26, 9: זְבֻדָּהוּ und 10, 3: זְבֻדָּהוּ , deren Form einstweilen dahingestellt bleiben mag), dass wir es mit einem Verbum זָמַן zu thun haben.

Was die Bedeutung betrifft, so giebt II מִנְעַן servavit et (vita) frui permisit einen ganz passenden Sinn.

„seinen Knecht“ ist eine bekannte semitische Ausdruckweise, die aus dem A. T. bekannt ist, und sich auch sonst in arab. Inschriften findet, vgl. diese Ztschr. X, 35. Anm. 1.

1) Vgl. das Weitere in der II. Abhandl. (L.)

7. **הַחֵן בֶּן** | **הַחֵן** Ganz eigenthümlich steht dieses **בֶּן**, das an das Subjeet anknüpft, aber dem nicht der Name des Vaters (hier **שִׁמְרִית**) folgt, gerade so wie später noch ein Mal Z. 9 **בֶּן בְּשִׁמְרִית**, da doch offenbar alle drei Mal derselbe Annâr gemeint ist, der hier dem Almakab huldigt und sich als seinen Knecht bekunnt. Einen ganz ähnlichen Fall treffen wir in der Inschr. 13, 1, wo ein **שִׁמְרִית** sich als **קִרְיָם בֶּן** benennt, aber Z. 6 **דִּת בֶּן** heisst. Man könnte zunächst denken, es sei der Name der Mutter genannt, oder der Name des Stammvaters; dann müsste in der vorliegenden Inschr. beides angenommen werden. Andererseits sieht das **הַחֵן בֶּן** doch viel eher als ein Appellativ aus. Aber die Bedeutung ist ganz undeutlich, da weder ein **סִחֵן**, noch **סִחֵן** vorhanden ist und **סִחֵן** und **סִחֵן**²⁾ kaum einen passenden Sinn geben.

בְּסוֹמֵן Sollte dies ein Plur. sein von **סוֹמֵן**? **סוֹמֵן** locus, ubi quis degit, also **בְּסוֹמֵן** = „an den Wohnorten“; Grundbedeutung von **סוֹמֵן** commoratus est.

בְּקֶשֶׁת auch dies Wort ist sehr dunkel: **קֶשֶׁת** arcus, arcibus (cf. **קֶשֶׁת**) giebt keine passende Bedeutung. Ebenso geht es mit

8. **אֶשְׂרֵן** das noch als nom. pr. 11, 1 und 27, 4 vorkommt, a. zu diesen Stellen weiter unten.

יְהָא | **יְהָא** s. zu 6, 6, 7.

שִׁוָּךְ auch für dieses Wort fehlt uns das Verständniss, daher wir auch nicht bestimmen können, ob das folgende Wort **שִׁוָּךְ** etwa ein dem **שִׁוָּךְ** paralleler Infinitiv ist.

9. **אֶשְׂרֵן** | **אֶשְׂרֵן** s. oben zu Z. 6.

בְּסוֹמֵן | **בְּסוֹמֵן** s. oben zu Z. 7²⁾.

1) Auch dieses Wort, sowie **הַחֵן**, hat die eigenthümliche Form des **ח**, von der wir oben zu 6, 7 Anm. gesprochen haben. (L.)

2) Wenn der Lautwerth des **ח** feststünde, so könnte man auch **חֵן** herbeiziehen: dieses bedeutet: amore, misericordia affectus est erga aliquem, davon im Hebr. das Nomen **חֵן** gratia, misericordia, precor = **חֵן**, und wir hätten in **הַחֵן בֶּן** | **הַחֵן** eine Zusammenstellung von Wörtern desselben Stammes, wie wir dies noch öfter in unsern Inschriften antreffen. Allein wir versuchen keine weitere Deutung dieser Stelle, weil auch die, wie alle andern Stellen, wo die eigenthümliche **ח** Form erscheint, keine leichte Lösung finden lässt. Eine solche würde sich vielleicht nach Feststellung des Lautwerthes von jener **ח** Form eher ergeben. (L.)

3) Eine genügende Erklärung dieses Wortes hatte O. nicht geben können, weil er **סִחֵן** gelesen hat und auf **סִחֵן** zurückging, das freilich nichts Passendes geboten hat. Später corrigirte er **סִחֵן** nach der

10. ונכיהם | ונכיהם es scheint eine Eigenthümlichkeit des Hienfertischen zu sein. Wörter desselben Stammes als masc. und fem. neben einander zu stellen, vgl. ausser hier ונכי | נכיה (das schliessende כ ist Mimathion) auch 13, 8: ואחרהטו | אחרהטו u. 29, 6: ואלהי | יאלהי. Zur Ermittlung der Bedeutung giebt uns das arab. نكح noxa affecit (cf. hebr. נכח) keine genügende Handhabe.

ו | שפדו (s. zu 6, 4) scheint hier Infinitiv zu sein, von dem auch der Infinitiv

רצו (s. 1, 2) abhängig sein mag, im Sinne von Begnadigung. Wohlgefallen haben an „ihren Männern (Leuten)“ אחרהטו. Ueber das Suff. III Plur. in dem letztern Worte und über dieses selbst s. oben zu 6, 3.

11. וברה s. zu 6, 4 und 6, 10.

Uebersetzung.

Anmār^m, der Sohn Samirah's, hat beschenkt Almakah, den Herrn von Hirrān dafür dass er ihn erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, durch dass er ihn erhalten hat in seinem festen Sitze (N: N.) und dass ihn beglückt hat Almakah, der von Hirrān in seinem und dass geholfen hat und das Leben gefristet Almakah seinem Knechte Anmār^m in den Wohnsitzen und dass er ihn beglückt mit Begnadigung ihrer Männer der Söhne Marjad's und dass es wohl ist und wohl bleiben wird (möge) dem Anmār^m.

8. (Taf. 7.)

Br. Mus. Pl. VIII, no. 11. Bronze-Tafel von 'Amrān, 12¹/₂ Zoll lang und 6³/₄ breit, an dem oberen Theil befinden sich vier Paar Hände und eine einzelne Hand, und eine Art von zwei Leitern.

1	רבנם יאחם בן אחר חקט
2	אלמקה דהרן דן מנדן נקב
3	ל דח שאחרו אלמקה בסשא
4	ח ולקבל דהוסחו בחצרו
5	דמלנן ולקבל דמנדו אלמק
6	ח מחרנה ואחלל ואשבי צוק
7	ס בכל אברה שוד טראהטו יס
8	רע בן מרחם ולקבל דסרק עב

Copie des Brit. Museums, ohne das Wort weiter an erläutern. Es mag dies mit dem hebr. באש mais stimmt und dann weiter wie das chald. באש malum esse zusammenhängen. Ebenso das samarit. באש und das arab.

بش miset furit (vgl. Gesenius thes. s. v. באש). Der das Wohlgeschenck Dachringende konnte sich so nennen, wie oben חרן | חרנה | בן. (L.)

9	ד	ב	ע	ס	ק	ח	ק	ר	ב	ב	ב	ר	ה
10													
11													
12													

Erklärung.

1. רבבס ein Nom. propr., das sich auch in der Inschr. von 'Aden (s. Ztschr. f. d. K. des Morgenl. V, 205), als Vater des Našakarib, und bei Wr. Z. 5 findet, ist mit dem arab. Stammesnamen الرِّبَاب Ibn Duraid S. 40 u. Kāmūs (auch الرِّبَاب, s. Wüstenfeld, Reg. S. 376) zu vergleichen.

יאתס ein Nebename, wie solche häufig in unsern Inschriften vorkommen (von יָאָם in der Bedeutung des Stillstehens abzuleiten?) ¹⁾.

א-ה-רף Relativbildung vom Stamme ה-רף, der sonst hin und wieder vorkommt (s. 1, 9, 10, 4 u. 6.); über die Bedeutung vgl. Ibn Duraid S. 280: *بنو الحارث*.

2. 3. דה | לקבל s. zu 7, 3; in unserer Inschr. wird die Begründung wieder aufgenommen durch ein dreimaliges דה | לקבל, woraus deutlich hervorgeht, dass דה und ד in dieser Redensart promissum gebraucht werden.

וואלה Dies entspricht hier dem sonstigen וקהו und muss offenbar auch eine dem entsprechende Bedeutung haben, also eine II. Form sein, welche den Sinn der arab. IV hat: „concessit aliquid petiti“ *وَأَسَاءَ سَوْأَةً وَمَسَاءَ مَسَاءَةً* eigentlich „er hat ihn bitten lassen == ihn erhört“.

וואלה כס וואלה „gemäß den an ihn gerichteten Bitten“.

4. דה | לקבל s. zu 7, 3—4.

5. ולקבל | דשורהז | א | סהרנה | צוקס... vgl. dazu oben 6, 5—6: *נכשם | שפנן | נכשם | ובה | שורהז | חרג | סהרג | צוקס | בן | שפנן | נכשם* u. 12, 6: *ובדת | שורהז | סהרג | צוקס | וז*.

Wir haben also hier ganz dieselbe Phrase, nur dass hier סהרנה steht, das vielleicht femin. Plur. zu סהרג ist, wie סקסה 31, 4 zu טקס (s. das.), während צוקס in allen drei Inschriften dieselbe Stelle einnimmt. Wir haben oben für סהרג als mögliche Bedeutung „Aufstand, Erregung von Aufstand“ angenommen, obwohl es eben nicht sonderlich wahrscheinlich ist, dass

¹⁾ Ist יאתס ein Lakab zu רבבס, so könnte man geneigt sein das schliessende יאתס als Minution anzusehen und nicht zum Stamme zu rechnen, wenn nicht mit Sicherheit sich aus unsern Inschriften ergäbe, dass bei Nomen von Imperfectbildungen das י ausfallen muss. (L.)

verschiedene solche Gedenktafeln an einen glücklich gelungenen Aufstand sollten in demselben Tempel aufgestellt worden sein ¹⁾).

יִצְחָק (vgl. חֲלָס als N. pr. Wr. 5) ²⁾ innerer Plur. von חָלָס = جَلَسَ.

Die Bedeutung ist schwer zu ermitteln; soll man an lösen (von einem Esde, die Bande, das Gefüß), etwas Erlaubtes, dann commorari, irgendwo absteigen, oder an das Hebräische (u. Chaldäische) חָלָס durchbohren, verwunden denken?

וַאֲשָׁבִי scheint kaum eine andere Bedeutung haben zu können als „Gefangene“, שָׁבִי = سَبِي, vgl. hebr. שָׁבִי.

7. בְּכַל | אֲבָרָה | שׁוּעַ | בְּרָאָהֶמוּ. Das erste Nom. אֲבָרָה ist ohne Zweifel abzuleiten von בְּרִית „vita commodissima fructus est“, davon בְּרִית, Plur. אֲבִרָת „terra plana et mollis“, vel „mons consistens arena molli“, vel „planior et pulchrior pars terrae“.

שׁוּעַ Zur Erklärung wird man ausgehen müssen von der Wurzel שָׁוַע = شَوَّع, da erstere keine passende Bedeutung giebt (vgl. شَوَّع = شَوَّع in der Bedeutung „immediate post alium natus“); davon شَوَّع oder شَوَّع assecla, adjutor, شَوَّع Collect. davon.

יְהוֹחָנָן „Ihr Mann“ gewiss soviel als „Ihr Angehöriger“, oder „Ihr Freund“, oder „Stammeshaupt“. Wir haben hier wieder wie 7, 10 den eigenthümlichen Uebergang in das Pluralsuffix, der sich einfach daraus erklärt, dass der Sprechende immer schon seine Familiengenossen miteinschloss.

יְהוֹחָנָן = יְהוֹחָנָן a. zu 5, 5.

8. וְלִקְבַל | דָּסָרָק | עֲבֹדָהּ. sicherlich ist hier als Subject wieder וְלִקְבַל zu ergänzen; da nunmehr ohne Zweifel eine Wohlthat ausgesagt wird, so muss das himjar. דָּסָרָק gewiss wie das hebr. (chald. u. syr.) Wort genommen werden in dem Sinne „herausreißen“ d. h. retten, vgl. Ps. 136, 24. Thren. 3, 8. In ähnlicher Weise geht auch נָצַל (Hi. נָצַל) von der ursprünglichen Bedeutung reißen, wegreißen, zu der des Rettens über. Eine Spur dieser Bedeutung findet sich vielleicht in dem arab.

أَفْرَقَ „melius habuit et convaleuit ex morbo“, wie auch wir in diesem Falle sagen: „er hat sich herausgerissen“.

9. רַבָּבִים | עֲבֹדָהּ ähnlich wie oben 7, 6. 9, s. das.

1) Vgl. oben zu 6, 6 und unsere Bemerkung das. (L.)

2) Als Seltensname in der Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. n. n. O. (L.)

בַּעַם | קָדַם | בַּחֲקָדָם Bei dieser ganzen folgenden Wortgruppe scheint das dreimalige בַּ darauf hinzuweisen, dass wir es hier mit drei parallel stehenden Wendungen zu thun haben:

1) בַּחֲקָדָם | קָדַם

2) בַּעַם | עָרְבָן

3) בַּחֲלָף | מִנְהָתָם

Das erste בַּחֲקָדָם | קָדַם erinnert an eine Ausdruckweise, die oben 4, 17 bei בַּעַם | חֲלָף bemerkt wurde und sich auch noch sonst in unsern Inschriften findet (vgl. die II. Abhandl.). Der Stamm קָדַם ist nicht selten im Hünjarischen, so z. B. Wr. Z. 1: חֲקָדָם, Z. 2 קָדַם und weiter unten 30, E—F: יָדַם | חֲקָדָם. Wenn nun auch die allgemeine Bedeutung des Vorgehens bei dem קָדַם feststeht, so ist es doch fraglich, welche specielle Bedeutung hier dem Verbum und seiner Ergänzung im Accusativ beizulegen ist. Auch ist es ungewiss ob wir bei יָדַם an einen Infinitiv II, V oder VI zu denken haben. Wenn חֲלָף die Bedeutung „Ende“ hätte, so dürfte יָדַם „Anfang“ heissen und der Sinn wäre: „dass ihm Almakah im Beginn erreicht hatte“ oder „im Vorangehen (im Vortritt)“ etwa bei einem Kampfe¹⁾.

בַּעַם sehr häufig kommt בעֲמָרָה vor (vgl. 12, 6, 13, 4, 16, 8, 29, 2, 4, 27, 6, 10, und zwar stets in Verbindung mit Verbis des Bittens (בִּטְלָה), oder Erfüllung finden (ערבִּית, עֲרִיבָה). Das Wort עַם ist daher entweder reine Präposition, wie das hebr. עַם, oder Substantiv und vermutlich von עָמַם (עַמְמָם) abzuleiten, = hebr. עַם (cf. עַם tarba hominum) Volk, Stamm; oder überhaupt Versammlung (vgl. יַעֲמָמָן Fr. XI, 1. das. עַמְמָן Z. 4).

עָרְבָן Sollte man an einen Plur. von עָרַב Araber denken dürfen? und wenn dies nicht annehmbar wäre, welche andere Bedeutung kann man dem Stamm עָרַב beilegen, etwa عَرَبٌ profundus fuit amnis etc. oder = عَرَبٌ procul abiit? (Der Stamm עָרַב findet sich noch in עָרַב Wr. Z. 4.)

10. בַּחֲלָף vgl. 34, 3—4: עָרְבָן | עָרְבָן; nach diesen Stellen scheint das Wort חֲלָף eine lokale Bedeutung zu haben, und da bietet sich خَلَفَ pone fuit (cf. خَلَفَ pone) dar. Bringt man aber חֲלָף mit dem vorangehenden קָדַם in Verbindung, so wäre das äthiop. ቀልጥጥጥ: transitio, exitus, finis zu vergleichen, s. oben

1) Vgl. R. Jans bei Gesenius: Thesaur. s. v. קָדַם u. Schnurres des philol. p. 78. (1.)

zu קדם. Je nachdem man die eine oder die andere Bedeutung wählt, ist auch

מנחם entweder als Eigenname, oder nach dem arab. *manāḥ* *eiata* *fuit res, firmus fuit animus* etc. zu erklären.

11. וְלִמְעַדָּהוּ | רָצוֹן | בְּנִי, und ihn zu beglücken mit Begnadigung seines Mannes Jufri¹“ (s. über dieses Nom. pr. oben zu Z. 7).

Zu der ganzen Phrase ist zu vergleichen 7, 10 u. 5, 8.

וּסְקַטָּם | אֲרָם | וּבְנִי 8. zu 6, 8.

12. וְלִדָּה | נַעֲמָה | בְּנִי zu 5, 4, 6, 9, 7, 11.

Uebersetzung.

Rabbab^m Jafum, der Sohn des Ahraf, hat gehuldt dem Almakah, dem von Mirān mit diesem , dafür dass ihm Gewährung geschenkt Almakah auf die an ihn gerichteten Bitten, und dafür dass er ihn erhalten hat in seinem festen Sitze von und dafür dass ihn beglückt hat Almakah mit in Gerechtigkeit in allen ihres Mannes Jufri, des Sohnes Martad^m, und dafür dass herausgerissen (errettet) hat Almakah seinen Knecht Rabbab^m beim Vorangehen und dass er ihn beglücke mit Begnadigung seines Mannes Jufri und mit und dafür dass es wohlgehen möge den Söhnen Ahrafs.

9. (Taf. 8.)

Br. Mus. P. VI no. 7. Bronze-Tafel von 'Amrān. 9½ Zoll lang und 6 breit.

1	חֲנֻמָּה וְאֶחָיו בְּנִי
2	בְּנִי אֲרָם הָקִטָּה
3	אֲלֻמָּה דָּרָן דָּן מִן
4	דָּן הֵנָּה וְקִדְמָה בְּמִן
5	אֱלֹהִי לִוְיִתָּה וְלִי
6	עֲדָה אֲחֵרָה הָאֵם
7	כִּי אֲרָם וְשִׁיטָּה
8	חֲנֻמָּה וְלִדָּה נַעֲמָה
9	וְחֲנֻמָּה בְּנִי אֲרָם
10	וְלִי עֲדָה רָצוֹן אֵם
11	רָחֵם בְּנִי מִרְחָם

Erklärung.

1. חֲנֻמָּה. Der Name ist sicherlich auszusprechen *ḥanūmā*; es ist dies ohne Zweifel derselbe Name, der in den Versen bei Mas'ūdī (s. diese Zeitschr. X, 24) *ḥanūmā* geschrieben ist, aus Versehen entweder des Herausgebers oder des Abschreibers. Auch dort erscheint er als ein alter hinarischer (oder midjanitisch-hinjari-scher) Name.

Taf. 12.

[illegible]




















Die Bedeutung betreffend, so ist **חֵינָם** (**חֵינָם**, **חֵינָם**)
vocem, quae non intelligitur, edidit, vgl. auch **חֵינָם**
dactylus, **חֵינָם** gossypium, **חֵינָם** eine kleine Muschel,
mit der die Weiber Zauber treiben, oder von kleiner häss-
licher Gestalt, s. Ibn Duraid S. 210 u. 328 u. das Nom. pr.
חֵינָם das. a. a. O.

und seine Brüder und ihre Söhne“ s. zu 1, 1.

2. **חֵינָם** | **חֵינָם** ist kein arabischer Name, wie überhaupt der
Stamm **חֵינָם** sich sonst im Semitischen gar nicht findet. Vielleicht
ist hier **ח** eine Verhärtung aus **ח** oder **ח**, also der Stamm **חֵינָם**,
oder **חֵינָם** (vgl. Dillmann, äthiop. Gramm. S. 44). Derselbe Name
findet sich in uns. Inschr. 11, 3 mit einem Laqab.

5. **חֵינָם** „zu ihrer Erhaltung“ s. Fr. LIV, 3¹). Dort ist es
gebraucht als Zweck der religiösen Darbringung; hier aber scheint
es, dass der Inf. constr. als Gerundiv. steht und ausdrückt,
worin die Erhöhung (**חֵינָם**) resp. Bitte besteht, vorausgesetzt
dass das folgende **חֵינָם** Ilte Form ist, und bezeichnet „sie
zu beglücken mit . . .“ s. 6, 4. Vgl. auch 11, 5, 10.

6. **חֵינָם** | **חֵינָם** „und sie zu beglücken“, womit, giebt das folgende an.
חֵינָם eine häufig wiederkehrende Redewendung; am
meisten der unserigen ähnlich ist 11, 6—8²) (nur ohne **חֵינָם**,
aber ebenfalls mit folgendem **חֵינָם**). In der Regel ist mit
חֵינָם noch verbunden **חֵינָם** | **חֵינָם**, vgl. 10, 10, 17, 5, 6,
(s. auch zu 18, 8 u. 36, 6.)

חֵינָם weist zunächst auf **חֵינָם** fructus, an sich ganz passend;
dabei kommt noch in Betracht die allgemeine Bedeutung opum
genera, oder **חֵינָם** progenies, proles.

חֵינָם findet sich sonst in der unmittelbaren Verbindung mit **חֵינָם**
oder **חֵינָם** | **חֵינָם** (s. die kurz vorher angeführten Stellen);
dem ähnlich ist bei Fr. III, 2 **חֵינָם** | **חֵינָם**. Nur an einer
Stelle uns. Inschr. 36, 6 findet sich **חֵינָם** statt **חֵינָם** (s. das.);
jenes kann äusserer Plur. sein, während sonst dieses entweder
gar keinen Plur. anzunehmen braucht, oder innerer Plur. ist.

Für die Bedeutung vergleiche man **חֵינָם** salubrem reddidit
(cibum), hanc cessit (cibus), adjuvit, donavit; **חֵינָם** sa-

1) Es muss dann aber gelesen werden **חֵינָם** | **חֵינָם** (L.).

2) Bemerkenswerth ist überhaupt die Verwandtschaft jener Inschr. 11 mit
der unserigen, auch sie rührt von der Familie **חֵינָם** her.

luber fuit (cibus), siue molestia contigit res, lactatus fuit; ¹خَلَوٌ saluber fuit (res, cibus). Diese Bedeutungen, namentlich die des Adject. ²خَلِي, ergeben also: tüchtig, nützlich, heilsam, gesund, was ebenso gut auf Früchte, wie auf Kinder passen würde. Es ist indessen wahrscheinlich, dass

אחרם in der gewöhnlichen Bedeutung Früchte genommen wird, da die tropische schon durch אילום, an den andern oben angeführten Orten, vertreten ist und die Redensart sonst gar zu sehr überladen wäre. Dazu kommt noch, dass mit diesem

Worte sich 17, 7 אסקלם (= ³أفعل multum luxuriavit terra) verbunden findet, und endlich dass auch im Folgenden speciell vom Lande die Rede ist.

7. ⁴כרי | ארצההו | וטשיטחהו (ebenso 11, 7, 8). Zunächst kann wohl kein Zweifel darüber sein, dass hier von Segnungen des Landes mit Früchten die Rede ist, wobei es dahingestellt sein mag, ob hier Land im weiteren Sinne, oder im specielleren, engeren (vgl. Genes. 23, 15. Exod. 23, 10) gemeint ist (vgl. 10, 4 בארצן). Dagegen ist sehr schwierig die Erklärung von

טשיטחהו; man könnte zwar das arab. ⁵شيم terra non fossa, ut dara sit, oder شِيَام campus planus (humus), oder ⁶شيم terra, quae e solo effoditur herbeziehen, allein das vorgesetzte ט deutet denn doch auf einen „Ort“ oder etwas Ähnliches hin, etwa den Ort, wo Einer sich festgesetzt oder vielleicht „angelegt“ hat. Möglicherweise aber steht das Wort mit dem sonst in unsern Inschriften vorkommenden שים in Beziehung.

Endlich ist noch über den Gebrauch von כרי, statt dessen man eher ל hier erwartet, zu bemerken, dass es im Himjar. eine etwas abgeschwächtere Bedeutung angenommen hat, also hier entweder = „für ihr Land“, oder „über ihr Land“.

8. 9. נטמה | וכל דה a. zu 5, 4.

10. 11. וכל שדרהו | רצו | וכל a. zu 5, 3, 7, 10. b. 8, 10.

10. (Taf. 9.)

Br. Mus. Pl. IX no. 13. Bronze-Tafel von 'Amrân, 10¹/₂ Zoll lang und 6³/₄ breit.

1	כבר	שמש	בן	חצב	הקני	אלמקה
2	דהרן	מזנן	דשמהו	ווקס		
3	להו	הורם	בכנ	מחמהו	בן	כו
4	ט	דכנ	בארצן	בחרף	טמחבר	
5	בן	חברכר	בן	טצחם	והאחר	

6	ו חוּפִין סוּכֶלֶן וְכֹר בַּעֲלִיה
7	טו רִפְתָּחָן בִּיתָהֶמו וְחֶלְלֶן
8	קִינָהֶמו יַמְשָׁחָן טִי צִנְקָן וְח
9	חב לֹא־מָקָה הַאֲמֹנֹס וְל שְׁמֶרְהֶמו
10	אֲחֶמֶרֶם וְאוֹלֶרֶם אֲרֶכְרֶם יִרְצִי
11	אֲטָרְהֶמו בְּנִי סִרְהֶרֶם

Erklärung.

1. שֶׁשֶׁטֶם | עֵבֶר Es ist bemerkenswerth, dass wir endlich einmal diesen unter den Arabern so gewöhnlichen und ganz besonders den Hinfaren zugeschriebenen Eigennamen ¹⁾ in unsern Inschr. finden. Ueber die Spuren des Sonnendienstes vgl. oben 4, 12 u. weiterhin zu 31, 1 u. 5.

ם ת י צ Das dritte Zeichen in diesem Worte ist höchst wahrscheinlich ein צ, s. das Nähere in der II. Abthl. „Paläographisches“.

2. הַקְּאִרְמִי s. zu 1, 2 ff.

דִּשְׁתָּחֹו schliesst sich unmittelbar an das Vorhergehende und zwar vernuthlich relativ an טוּנֶזֶן an. Es sind zur Vergleichung noch folgende andere Stellen unserer Inschriften in Betracht zu ziehen. Mit folgendem בָּכָן wie hier:

27, 2: דֶּן | טוּנֶזֶן | דִּשְׁתָּחֹו | בָּכָן | הָאֵלֶּה

15, 2: הַקְּנִיָּה | מוּנֶזֶן | רִשְׁתָּחֹו | לִי־הֶמו

29, 2: טָקִי | טָקִיָּה | רָה | שֶׁפָּה

Ueber die Bedeutung von שֶׁפָּה = *anathérnai*, als solennem Ausdruck für das Anbringen der Weihetafel oder des Geschenkes, haben wir schon oben 1, 7 gesprochen. Es ist also hier zu übersetzen: „das er dargebracht hat“. Vgl. noch zu 29, 3.

3. הוֹרֶם | לָחֹו | וּקָק | so ist sicherlich zu lesen; nur fragt es sich, wie zu construiren und zu erklären?

1) Mit Rücksicht auf 27, 2, wo ein mit בָּכָן eingeleiteter Satz unmittelbar an דִּשְׁתָּחֹו sich anschliesst, scheint es das Richtigste zu sein diese drei Worte als einen dem דִּשְׁתָּחֹו parallel zu construirenden, ergänzenden Beisatz zu betrachten.

2) Aber ist הוֹרֶם hier appellativ wie 7, 5, oder Nom. pr. wie 1, 11 oder 11, 1, und was bedeutet es im erstern Falle? Nähme man הוֹר = taurus, so wäre das Prädikat sehr passend; وَفّ bedeutet nämlich destinavit in pios usus, weihen, vgl. z. B. die Stelle des Jākūt bei Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber S. 12: لِمَقْفَا عَلَيْهِ „um es (ein Kamel) ihm (dem

1) Unter Hinfariten erwähnt Abulf. S. 114 (vgl. Caussin, Essai etc. I S. 41 u. 53) einen نَبُو شَيمَ Sohn des Jāšgh; einen andern, Sohn des Wāšgh, s. Caussin l. S. 60. Sonst finden wir ihn in eigentlichen Arabien (auch contrahirt عيشيم) bei Ibn Durāz S. 51 u. 197, besonders aus der Karāb-Familie: 'Abd-Schams Sohn 'Abd-Manāf, das S. 45. 97 u. 103, ferner bei Wüstenfeld, Regener S. 35.

Götzen Sa'd) zu weihen“. In demselben Sinn könnte man auch hier übersetzen: „und weihte ihm (Almakah) einen Stier.“

בִּכְן ein eigenthümliches Relativ-Wörtchen, das in ähnlicher Weise auch 27, 3 und ausserdem noch 13, 3 | בִּכְן | הַמֶּלֶךְ | בִּכְן | בְּכִסְיוֹ וְהָיָה בְּכִסְיוֹ (זֶהוּ) : וְיִסְכֵּן בִּכְן geradezu als Relativ zu stehen, als Sifah zu בְּכִסְיוֹ, während es an den andern Stellen mehr als Causal-Conjunction steht, was freilich nicht auffallend sein kann, weil beider Bedeutungen sich im Gebrauche berühren. Mit dem בִּכְן kann man jedenfalls das hebr. בִּן vergleichen. Dies erscheint allerdings sonst nicht als relativ (nur hier und da bei אֶחָד בִּן אֶחָד und דָּל בִּן wo man dann ein אֶחָד zu suppliren pflegt, was jedoch sehr zweifelhaft ist), doch widerspricht es auch dieser Bedeutung nicht.

Nimmt man nun an, dass בִּן die Grundform zu בִּי (etwas ausgebildeter Form ist das chaldäische בִּי, בִּינָא), so ist es ganz entsprechend, dass בִּי auch im Hinarischen als Relativ-Partikel erscheint, und so dürfte auf diesem Gebiete בִּכְן nicht als Zeichen späterer Zeit anzusehen sein; wenn es sich auch erst im Spät-hebräischen (Ecl. 8, 10. Esth. 4, 16) findet, so ist dies als Einfluss des Chaldäischen, in welcher Sprache es sehr häufig in den Targumim in der Bedeutung sic, idem, tum gebraucht wird, anzusehen. Auch hier finden wir wieder, wie bei לִכְכֵּל (s. oben zu 7, 3) das Hinarische und Chaldäische sich nahe berühren.

יָסַד (יָסַד) a. über die Bedeutung von יָסַד superstitum servavit oben zu 7, 6; es wäre demnach zu übersetzen: „weil er ihnen das Leben gestiftet hat“.

בִּכְן Da die Lesung von בִּכְן nicht ganz feststeht, so ist man auch nicht sicher, ob בִּכְן Nom. pr. ist; doch ist dieses sehr wahrscheinlich; es bietet sich uns zur Ableitung dieses Wortes عَاس

(عَاس) bene curavit, operam navavit familiae, nutritivit familiam, عَاسِ rector curatorque opum pecorumve.

4. הָיוּ. a. zu 1, 8.

בְּאַרְצָא „in unserm Lande“ oder „in den Ländern“.

בְּחֶרֶף „im Jahre“ a. zu 1, 8. 10.

בְּחֶרֶף vgl. denselben Namen 1, 10 u. Fr. XXV. (Vgl. diese Zeitschr. X, 56).

5. הַבְּחֶרֶף derselbe Name findet sich noch Fr. LVI, 1; über die Bedeutung vgl. diese Ztschr. a. a. O.

1) Nach der Copie des Br. Mus. steht מִלְכָּא; durch die Photographie von Playfair lässt sich nichts Genaueres ermitteln. (L.)

סצחב | בן ein Nom. pr. **صَح** findet sich zwar nicht bei Ibn Duraid, doch **صاح** als Name eines Ortes bei Mekka und eines Thales in Es-Seraif in Negd. Auch **صَح** von der aufgehenden Morgenröthe, subalbicavit, kann verglichen werden.

יהאחר gehört jedenfalls mit dem Folgenden zusammen; der Form nach ist es 3 Plur. Perf. Hifil von **אחר**, und von diesem wäre dann abhängig der Inf. **הוסין** und etwa auch der Inf.

נכר. Das Wort **אחר** = **أخ** kommt nur in II, III, V, X vor und bedeutet verzögern, verspäten, säumen, auch zurückbleiben, ähnlich dem hebr. **אחר** *sögern, säumen*, mit Inf. **אַ** z. B. Gen. 34, 12, etwas spät thun, aufhalten, verschieben, und demnach liesse sich hier übersetzen: „und sie haben gezögert (unterlassen) zu erhalten“.

6. **הוסין** ist, wie 5, 2 angegeben, Inf. Hifil; dem Sinne nach steht es sonst als Akt der Gottheit, während es hier offenbar auf Menschen sich bezieht; wenn man auch hier es auf die Gottheit anwenden wollte, in dem Sinne etwa: „der göttlichen Erhaltung empfohlen“, so muss man fragen: wer sind denn diejenigen, welche gestäumt haben?

סוכב von demselben Stamm kommt auch **סוכב** 36, 8 (= das); der Stamm **סכ**, im Arab. bedeutet: „Etwas Einem zur Bewahrung geben, anvertrauen“, und davon ein Nomen, oder Partic. = „der Beschützer“, oder „Vorgesetzte“, oder auch „Schutzort, Feste“.

נכר da dieses offenbar dem **הוסין** parallel steht, so muss es auch Infinitiv sein; nur passen kaum die Bedeutungen des arab. **نكح** (necavit, improbavit etc.), um so mehr aber das hebr. **נכר**, das im Hifil die Bedeutung „scharf ansehen“ und dann: „Partei nehmen“ oder „besonders berücksichtigen“ bedeutet (vgl. Ruth 2, 10. 19. Ps 142, 5).

7. **יהיה** „ihre Herren“ in Verbindung mit dem folgenden **יהיה** erinnert an das häufig wiederkehrende **בעל** in Verbindung mit **יהיה** z. B. Fr. XLV, 2: **אבדל | ביהיה**, ebenso weiterhin 31, 2 **אבדל | ביהיה**, 17, 8 u. 36, 5: **אבדל | ביהיה**. Es ist daher in Verbindung mit dem Vorangehenden vielleicht zu übersetzen: „und haben verstummt unversehrt zu erhalten . . . und Fürsorge zu treffen für ihre Herren“.

7. **יהיה** „deren Haus offen ist“, oder „dass ihr Haus offen sei“, je nachdem **יהיה** Pron. relativ, oder Absichtspartikel ist. Auch ist noch zu bedenken, ob **יהיה** transitiv oder intransitiv genommen wird. Im Arabischen ist **فتح** transitiv und diese Bedeutung ist auch hier, wegen des parallelen Imperf. Hifil, wahrscheinlich anzunehmen; daher zu übersetzen: „dass er öffne ihr Haus“. Jedenfalls ist **יהיה** kein Plur., aber wer ist Subject?

Etwa ein Feind (vgl. فتح erobern), „so dass er erobern konnte ihr Haus“.

ויהיילל ist gewiss ein dem vorhergehenden paralleles Verbum und zwar III Pers. Sing. Imperf. Hifl von ללל, wobei die nicht contrahirte Form bemerkenswerth ist, ähnlich wie im Hebräischen והקיץ u. a. m. s. Ewald, Lehrbuch §. 122, v. — In Bezug auf die Bedeutung, so heisst זלל (= זלל) vilem reddidit, pro vili habuit, das nicht ganz passen will; vielleicht in dem Sinne, „dass man ihr Besitzthum verächtlich behandeln würde“?

8. קניהטו von dem so oft vorkommenden Stamme קני; dasselbe Wort findet sich Fr. XI, 3 וקניהו ¹⁾ (vielleicht auch LVI, 7 וקניהו, verschrieben für וקניהו), ebenso weiterhin 29, 7 קניהו = קניהו u. das u. Plur. 25, 5: אקניהטו, an allen Stellen sicher im Sinne von Besitzthum. Es ist auch möglich, dass es hier in speziellem Sinne steht = מקנה „Vieh“.

קניטשח Der arab. Stamm شح steht nur in ganz besonderm Gebrauche „von dem Holze, das man dem Bockchen in das Maul steckt, damit es nicht sauge“. Was soll nun aber ein davon gebildetes Nomen, sei es nom. propr. oder appellat., bedeuten? Der Form nach scheint es wie מוכן Z. 6 gebildet.

קניק vgl. ضائق oder ضيف firmans, validus, jedoch scheint es wegen des vorangehenden עדי eher Nom. pr. zu sein.

9. האמנם | זחלב | זחלב, dieselbe Redensart findet sich 27, 8:

והחב | לחיל | אלטקה | האמנם
56, 10. 11: האמנם | זחבא | בין | יאמר | בן |

Offenbar ist זחלב Hifl von der Wurzel זחב = زحى, hebr. זחב, und zwar ohne Zweifel in der Bedeutung: vergelten²⁾, d. h.

Dank abstaten, vgl. اناب pensavit pro merito; قواب remuneration, merces, im haddilit Dialekt = gratiae; vgl. besonders das hebr. חשב (daher Ps. 116, 12 Wohlthaten vergelten und das 72, 10 vom Tribut abtragen), daher zu übersetzen: „und er hat es vergolten (d. h. seinen Dank abgestattet) dem Almakah“.

האמנם scheint Adverbium oder adverbialisch gebrauchter Infinitiv (Accus.) zu sein ³⁾, etwa in der Bedeutung „treu, zuverlässig sein“; denn auch das hebr. אמן IV und namentlich das arab. آمن

1) Der VI. liest wahrscheinlich so, statt וקניו (L.)

2) So ist wahrscheinlich für זחב zu lesen (L.)

3) Vgl. das N. pr. חובאל 18, 1 u. חובאל II 6, 1, 2.

4) Es erinnert dass Wort gar sehr an das hebr. אמן.

I, II u. IV bedeuten fidem habere. Möglicherweise kann es aber auch ein Infinit. von der Form II sein.

10. אֲדָכְרִים | וְאֻלְרִים | אֲתִכְרִים | וְלִטְכְּרָתִי „und sie zu beglücken mit Früchten und männlichen Kindern“ s. ob. zu 9, 6. — אֲדָכְרִים steht offenbar als Apposition zu אֻלְרִים, vgl. auch 17, 6 אֲדָכְרִים | אֻלְרִים (s. das.) u. 18, 8 allein, ohne אֻלְרִים, nämlich: אֲדָכְרִים | שְׁנֵיהֶמוּ. Die Bedeutung betreffend, so ist es entweder = זָכָר mas = hebr. זָכָר, also männliche Nachkommen, oder übertragen, wie bei זָכָר robustus, fortis vir.

11. וְרָצִי sonst רָצוּ (s. zu 5, 3, 7, 10, 8, 10, 9, 10), daher auch רָצִים 1, 9.

Uebersetzung.

Abd-Sams^m, Sohn des Haiq^m, hat gehuldigt dem Alinakah von Hirran mit; das er gelegt (dargebracht) und ihm geheiligt hat, weil sie unversehrt erhalten hat. in unserm Lande, im Jahre (?) des Samahkarib, des Sohnes Tubba'karib, des Sohnes Faḡb, und sie hatten versäumt (verspätet?) zu erhalten (für die Erhaltung zu sorgen) und vorzusorgen für ihre Herren, dass offen stand ihr Haus und ihr Besitzthum und er hat's vergolten dem Alinakah treulich, und dass er sie beglücke mit Früchten und männlichen Kindern und mit Begnadigung ihrer Männer, der Söhne Martad^m's.

II. (Taf. 10.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 9. Bronze-Tafel von 'Amrān, 10¹/₂ Zoll lang und 6 breit.

1	הֹרִים וְאִשְׁרִים וְאִחַ
2	יְחִי וּבְנֵהֶמוּ בְּנוֹ
3	אִרְשִׁם אִדֶּם בֶּן סִרְהָ
4	רֶם חֲקִינוּ אֶלְמֶקֶת יָ
5	חֶרֶן מִזְנֹן לִוְיָהָ
6	כִּי יָלַד שְׁנֵיהֶמוּ אֵל
7	לְמֶקֶת אֲתִכְרִים עֲדִי
8	אֶרְצֵהֶמוּ וּמִשִּׁים
9	חֶתֶמוּ וְרָצִי אִם
10	רָאִהֶמוּ בְּנוֹ מֶרֶ
11	הֶרֶם וְלִ וּפִיהֶם

Erklärung.

1. הֹרִים, der Name הֹרִי ist häufig bei den Arabern, speciell ein Zweigstamm von dem Kuda'ītischen Stamme Kalb, s. Ibn Duraid, Kit. al-ist. S. ۴۴, Wüstenfeld a. a. O. S. 452.

וַאֲסִידִם ist entweder = ^فأسيد Ibn Duraid a. a. O. S. 101, oder = ^دأسيد Deminutivum von ^سأسد (Löwe) das S. 1. u. 1., oder auch = ^سأسيد Deminutivum von ^سأسود S. 97 u. 101 vgl. 101, wo darauf hingewiesen ist, dass dies samitische Ausdrucksweise war, während die andern Araber ^سسويد sagten.

2. וַאֲסִידִם ist eine auffallende Form ¹⁾ statt des gewöhnlichen וַאֲסִידִם —; es kann allerdings ein Schreibfehler sein; oder wäre וַאֲסִידִם — Dual? Dann wäre וַאֲסִידִם auffallend; sollten alle miteinander nur einen Sohn gehabt haben? Oder endlich ist Usaid nicht Bruder, sondern Frau des Taur?

3. אֲרַפַּי בְּנוֹ אֲרַפַּי eine in 'Anrān wohnende, zum Stamm der Banū Martad gehörige Familie Arfat ist schon 9, 2 vorgekommen; ob hier derselbe Arfat gemeint sei, könnte zweifelhaft sein, wegen des beigesetzten Lahab אֲרַפַּי; dies ist ohne Zweifel

= dem arab. ^أأدم (vgl. ^أأدم, ^أأدم), nach Kit. ul-ist, S. 11 auch von der rothen Farbe (oder weisslich hellen) gebraucht. Dass indessen beide Inschriften (die anrige u. die 9te) aus derselben Familie stammen, zeigt die grosse Aehnlichkeit, die soweit geht, dass keine derselben etwas besonders Eigenthümliches, Ausschliessliches hat.

5. לֹוִסִיהֶמוּ hier also nur Begründung für die Zukunft (vgl. 9, 5) = „zu ihrem Unversehrtleiben“.

6. 7. 8. וְלֹוִסִיהֶמוּ | אֲהִי | אֲהִי und dass Almakah sie beglücke mit Früchten für ihr Land und ihr Besitzthum“ (?) = 9, 5—8.

9. 10. 11. ebenso 9, 10, 11.

11. וְלֹוִסִיהֶמוּ | וְלֹוִסִיהֶמוּ fehlt das schliessende ו, offenbar weil das ו keinen Platz mehr fand. Die Lithographie des Br. Mus. hat dies freilich verwischt, indem sie die Reihe früher aufhören lässt ²⁾.

Uebersetzung.

Taur^m und Usaid^m und ihre Brüder und ihre Söhne, die Söhne des Arfat Adam, des Sohnes Martad^m, haben gehuldigt dem Almakah, dem Herrn von Hircan mit für ihre Erhaltung und dass Almakah sie beglücke mit Früchten (?) für ihr Land und ihr Besitzthum und mit Begnadigung ihrer Männer, der Söhne des Martad, und für ihre Erhaltung.

1) Der Vt. hat schon früher über diese Form in dieser Zeitschr. X, 48 gesprochen und will die Ausnahme wegen des stat. estr. gelten lassen; s. jedoch zu 34, 6 weiter unten. (L.)

2) Es scheint jedoch in der Photographie nicht anders zu sein; daher wir glauben, dass man auch וְלֹוִסִיהֶמוּ verkürzt = וְלֹוִסִיהֶמוּ sagen konnte. (L.)

12. (Taf. 11.)

Br. Mus. Pl. VII, no. 8. Bronze-Tafel von 'Amran. 10 $\frac{1}{2}$ Zoll lang und 6 $\frac{1}{2}$ breit. Bemerkenswerth sind die zwei Hände oben am Rande.

1	שמר יכב בן ושכס הקנ
2	י אלמקת דהין דן מז
3	נדן בדת הוסיחו במ
4	שאלחו וברת יתאן ה
5	וסיחו במשאל יתא
6	לן בעסחו וברת שמר
7	הו מתרג צוקס בן שמב
8	ן נכסס יל וסחו בר
9	י אדנס וסקסס ירצי מ
10	ראחו יתנס בן מרהנס

Erklärung.

1. שמר = שמר Samir, vgl. auch שמרת oben 7, 1, ein noch

sonst in unsern Inschr. vorkommender Name (s. zu 7, 1), der auch bei arab. Schriftstellern als besonders den Hinarern eigenthümlich bezeichnet wird; vgl. Samir Jar'as bei Caussin de Perc. a. a. O. S. 80. Abulfeda (a. a. O.) S. 116, auch ein früherer König dieses Namens bei Caussin S. 56. Vgl. Ibn Duraid S. 21, die Ableitung das. S. 53 u. 180. Auch einen Berg שמיר gab es in Jemen, nach dem Kāmis.

יכב ist Lakab zu dem שמר, wie 8, 1, u. 11, 3 vgl. יקר Zaf. Z. 1 u. ינק Fr. XII—XIV¹⁾.

ושכס von der Wurzel שָׁכַס, ceier fait (vgl. שָׁכַס, ceier, festinaus).

3. בדת | הוסיחו s. zu 1, 5. 6. „darum dass er ihn erhalten hat“, hier wird es durch den Beisatz ganz deutlich, dass וקסחו und הוסיחו, wie auch שאלחו 8, 3, ganz entsprechende Ausdrücke sein müssen.

במשאל s. zu 1, 5.

4. וברת | יתאן | הוסיחו. Dieselbe Wendung, dass zuerst auf die Vergangenheit hingewiesen und dann auf die Zukunft übergeleitet wird, findet sich ganz so 23, 1—3 (s. das.). ברת steht sonst nur mit dem Perfect, hier mit dem Imperf.; also „dass er vollenden möge“. — יתאן ist offenbar Imperfect, zu ורא (vgl. zu

1) Die Ableitung ist wohl von وَكَب „assiduo incubit negotio“.

Der Vt. hat eine Etymologie v. وَكَب auf وَكَب vermacht, weil er irrtümlich וקב las. (L.)

arab. Wurzel ganz zutreffen. Eher dürfte man an das hebr. ישע oder שע (sonst arab. وسع) denken. Vgl. Ibn Duraid S. 141: $\text{وَشَيْعٌ يَفْعَلُ مِنْ قَوْلِهِمْ شَيْعٌ إِذَا اتَّسَعَ وَانْبَسَطَ}$ also gewiss identisch mit وسع resp. hebr. ישע und שע und dann entweder uneigentlich „helfen“ oder eigentlich „weit machen“, wie in dem Nom. pr. רחבם oder אלשרח von شرح patet. Dagegen ist bei unserm Nom. pr. die Mimation auffallend, da alle Nom. pr. in der Form des Imperf. diese sonst nicht beibehalten. Beachtet man jedoch den Namen يشيع (Jusai) bei Wustenfeld a. a. O. S. 259, und أَيْشَع im Kāmūs, so wird man auf die Annahme einer Wurzel $\text{شيع} = \text{شيع}$ geführt, von der شيع abstammt.

Uebersetzung.

Samir Jakib, Sohn des Wask^m, hat gehuldt dem Almakah von Hirran mit diesem, darum dass er ihn erhalten hat seiner Bitte gemäss, und dass er vollenden wird ihn zu erhalten, gemäss den Bitten, mit denen er bei ihm bitten wird, und darum dass er ihn beglückt hat und dass er ihn befördere mit, und mit Begnadigung seines Verwandten Jaf^m, des Sohnes Marjad^m.

13. (Taf. 12.)

Br. Mus. Pl. VIII, no. 12: Bronze-Tafel von 'Amrān, 12 $\frac{1}{2}$ Zoll lang und 7 $\frac{1}{2}$ breit.

1	שָׁמִיר	בֶּן	קָרִינָם	הַקָּנִי	אֶלְמָקָה	דָּה
2	הָן	כְּסוּדוֹן	חָנָן	וְקַחְחוֹ	אֶלְמָקָה	
3	בַּעַל	אוֹם	כְּסוּסְאֵלְהוּ	בֶּכֶן	הַשָּׂאֵל	
4	בַּעַתְהוּ	שָׁמִיר	בַּעַר	תְּרַחֶת	חֲדָתָה	ב
5	בֵּית	בֶּן	קָרִינָם	יִכָּחֵת	סַחֵת	עֲבֹדָה
6	ד	שָׁמִיר	בֶּן	חֵיתָה	חֲדָתְהוֹן	וְאֶלְמָקָה
7	שָׁשֶׁת	שָׁמִיר	בְּשָׂאֵלְהוּ	אַרְיָהִם	ל	
8	אַחֲרָתְהוֹ	וְאַחֲרָתְהוֹ	יֶאֱדִיב			
9	עָדִי	אוֹם	הַעֲרָן	דָּאֵלִי	הָזֶרֶם	ט
10	כָּלֶם	בֶּכֶן	יִסְקָלֶן	אַרְבַּעַ	אַקְדָּרֶם	
11	יִכְנָה	לְנַעַל	וְכוּן	הָן	סַשָּׂאֵן	
12	יִצְרִיחֶן	בְּחָרָם	וְדָאֵל	ב		
13	נ	יִקְהַסְלֶךְ	כְּבֹד	הָלֵל		

Erklärung.

1. שָׁמִיר s. zu 12, 1.

קָרִינָם ist gewiss = قَرِين , das auch als arab. Name bei Ibn Duraid

S. 141 „Qurain ben سَلْمِي “ vorkommt; vgl. das. S. für die Erklärung der Wurzel, die aber gerade nicht weiter nöthig ist, da

6. **חַיִּית בֶּן שִׁמְרִי** „Sohn des Hait“, wiederum eine neue Bezeichnung für Samir; ob Hait Name der Mutter oder des Grossvaters ist, bleibt zweifelhaft. Ähnliche Fälle, wo ein anderer Name, als der des Vaters, dem **בֶּן** beigefügt ist, kommen auch sonst vor, z. B. oben 7, 7. 9.

חַיִּית s. zu Z. 4, es scheint zweiter Accus. zu sein, in Beziehung auf was er erhalten worden. Der Form nach ist es Plur stat. absol. fem., s. zu 29, 5 u. 30, 9.

וְאַלְמַלַּח mit diesem Worte scheint ein neuer Satz zu beginnen.

7. **שִׁמְרִי** hat den Anschein, als ob es das bereits bekannte **שִׁמְרִי** mit vorhergehendem **ו** und hiermit die Annahme geboten wäre, dass man im Himjarischen sagen konnte: „und was Almalah betrifft, so hat er“ Andererseits ist es auch möglich, dass wir **שִׁמְרִי** als ein Quadrilitterum anzusehen haben. Sei dem, wie ihm wolle, es ist ein Verbum, das eine Rettung, Erhöhung oder Wohlthat ausdrückt, wegen des folgenden

בְּסִטְאֻלָּהּ „seiner Bitte gemäß“.

צִיּוֹת scheint wieder ein zweites Object zu sein, vgl. Z. 11. 12, wo neben einander **צִיּוֹת** | **צִיּוֹת** genannt werden und man demnach freilich auch **צִיּוֹת** als Apposition zu **בְּסִטְאֻלָּהּ** betrachten könnte. Zur Erfüllung der Bedeutung ist zu vergleichen

4. 11 **צִיּוֹת**; die Wurzel **צִיּוֹת** bietet die Bedeutungen *castodivit, servavit, prohibuit malum ab aliquo, liberavit ab interitu aliquem*, also das Substantiv: Behütung; für wen? würde das Folgende sagen.

8. **וְאַחֲרָהֶם** | **וְאַחֲרָהֶם** Wiederum finden wir hier eine jener Zusammenstellungen von Fem. u. Masc. desselben Stammes, wie wir schon einmal 7, 10 (s. das.) zu bemerken Gelegenheit hatten. Es ist vor Allem klar, dass **אֲחֵרִי** immer Plur. und **אֲחֵרִי** die Femininbildung mit diesem innern Plur. verbindet. Zunächst könnte man das Aethiopische vergleichen, wo wieder die Aessere Pluralendung (und zwar ist an den innern Plural gehängt wird (vgl. zu **אֲחֵרִי** 4, 14), theils wo der innere Plur. nur einen einfachen Begriff ausdrückt, theils bei geographischen Bezeichnungen, wegen der einzelnen Theile (s. Dillmann, *äthiop. Gramm.* S. 240 fg.) Hier handelt es sich offenbar nicht darum die Pluralität auszudrücken, sondern das Femininum, so dass man annehmen darf, es sollte dem mascul. **אֲחֵרִי** das femin. **אֲחֵרִי** zur Seite gestellt werden, so dass wir etwas Ähnliches hätten wie im Aethiopischen, wo von dem innern Plur. **ገጥሞች** gebildet wird **ገጥሞች**: Wittwen (allerdings daneben dann als Masc. **ገጥሞች**), und von **ገጥሞች**: Töchter, noch bestimmter als Feminin. **ገጥሞች**; vgl. Dillmann a. a. O. S. 241. Für die Bedeutung liegt am nächsten das arabische

(übersetzt von Gesenius I, 360) ¹⁾ = ²⁾ *وَدَّ* von der auch der bekannte Götzennamen *وَدَّ (وَد)*, vgl. auch *וַדַּב* bei Wrede II.

Identisch mit der Wurzel *וַד*, ist *וַדַּב*, das wir in *וַדַּב* u. *וַדַּב* Fr. II = Rod. San. 2) haben (vgl. diese Zeitschr. X, 56); auch *וַדַּב* und *וַדַּב* sind auf die Wurzel *וַד* zurückzuführen.

13. *וַדַּב בֶּן יְקִימָלִיק* „der Sohn des Jakihmalik“. Der Name ist gewiss zusammengesetzt aus *יְקִי* Imperf. von *יָקַח* und *בֶּן יְקִי* (wie *יְשִׁמְשֵׁן* Fr. XLVII, *יְשִׁמְשֵׁן* Fr. LVI, 2, 13), und zu übersetzen „den der König erhört“. Es ist übrigens bemerkenswerth, dass in Zusammensetzungen bei Nom. pr. das Nun des Imperf. (vgl. *יְקִי* 4, 15) ausfällt.

וַדַּב auch Fr. XLVII, ein Titel (dort des Jakihmalik) gewiss, das arab. *كَيْم* „edel“, vgl. auch weiter unten zu 35, 2.

וַדַּב ist gewiss = *خَلِيل* amicus, amatus „des Edlen, des Geliebten“ (cf. *חֵלֶל* Wr. II, u. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. V, a. a. O.). Beides *וַדַּב* und *חֵלֶל* sind vermuthlich Epitheta zu *וַדַּב*.

Uebersetzung.

Šamir, Sohn des Kurain^m, hat gehuldigt dem Almakah von Hiran mit, weil ihm erhört hat Almakah, der Herr von Awām, gemäss seiner Bitte, womit gebeten hat Šamir für Erneuerung an dem Hause des Sohnes des Kurain^m und darum dass er gesegnet (erhalten) hat seinen Knecht Šamir, den Sohn Hatt's mit Erneuerungen und Almakah dem Šamir gemäss seiner Bitte (um) Behütung seiner edlen Männer und Frauen nach Awām dass er gebe vierzigfachen (?) Ertrag diese Bitten und Bewahrungen im Jahre des Wadalli des Sohnes Jakihmalik, des Edlen, des Geliebten.

14. (Taf. 13.)

Br. Mus. Pl. X, no. 15. Bronze-Tafel von Amrān. 10 Zoll lang und 7³/₈ breit. „This tablet is peculiar for having a rich border, of which the inner portion is a plaited ornament, moulded apparently on wire, or cord; beyond this is a trailing vine stem,

1) S. auch Corp. Insc. Grass. no. 4608, bis, und bei Weitzstein, Ausgewählte lat. u. griech. Inschr. in den Trachonen und dem Harangebirge, S. 363. Weitzstein verweist in Bezug auf unsern Namen auf *וַדַּב* 2 Sam. 12, 25, ebenso Osnander an 20, 4. (L.)

2) Oder *וַדַּב* bei Weitzstein. (L.)

3) S. Krichl a. a. O. S. 61. (L.)

with bunches of grapes and leaves. The usual guttae ornament within the border at top¹⁾

1	יחרם בן טרהרם הקני
2	אלטקה דהרן דן מו
3	דן דהנבא משה
4	רם בן חרסנהן
5	בחרף מטהכרב ב
6	ן הבכרב בן חר
7	מח לדה נמסה וחס
8	עקו לבני טרהרם
9	ישנהמי

Erklärung.

1. יחרם s. zu 36, 1, es ist dies derselbe Name, der bei Fresnel so oft als Titel (יחר) sich findet, und „Ausgezeichnet“ bedeutet (vgl. im hebr. יָחַרָהּ u. יָחַר, und die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 58).

ם טרהרם | בן Ob dies eben der so oft genannte Martad ist, dessen Nachkommenschaft hier in Amrān herrschte, und ob nun dieser Watr gerade sein Sohn, oder ob בן nur im Allgemeinen = Nachkomme zu nehmen ist, muss dahin gestellt bleiben; doch ist es wahrscheinlich, dass hier derselbe wie Z. 8 gemeint ist. Auch sonst kommt בן טרהרם in unsern Inschriften vor, wie 4, 13 und 8, 8.

יח | הקני s. zu 1, 3 fg.

ם דהנבא vgl. Fr. LV, 5: דהנבאחו. Um den Sinn zu ermitteln

ist zurückzugehen auf editus, elatus fuit, exiit ex regione, II und IV annuntiavit, V prophetam se gessit; welche Bedeutung aber hierher gehört, ob etwa ankündigen, also „das angekündigt hatte“, bleibt zweifelhaft, da der Sinn des Folgenden zu wenig feststeht.

ם משהרם Derselbe Stamm משה findet sich auch in dem nom. pr. ישהרם Fr. XLVII; es fragt sich nun, ob mit משהרם die Person bezeichnet und ob dieses Nom. pr. und Subject, oder eine Sache und Accus. ist, etwa in dem Sinne von öffentlich bekannt, also ein öffentliches zuvor gelobtes Geschenk, oder dass die Huldigung eben durch die Inschrift öffentlich angekündigt wird.

4. מין | חרסנהן Wenn Mishar Person wäre, so könnte man versucht sein, מין als den bekannten Ehrentamen zu nehmen, wie dies Wort öfter bei Fresnel gebraucht wird (s. die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 56), und vorausgesetzt, dass חרף Jahr heisst, so liesse sich übersetzen: „der Rajin dieser zwei Jahre“,

1) S. Hünarische Inscriptions S. 4. (L.)

Taf. 13.



im andern Falle: „zwischen diesen zwei Jahren“; freilich nimmt sich dann das Folgende gar seltsam aus. Daher scheint doch הַרְף etwas anderes zu bedeuten. Ueber die Endung הַרְף oder הַרְף vgl. zu 29, 2 u. die II Abhandl.

5. $\text{בְּהַרְף שְׁמַחְכַּרִּיב}$ s. zu 1, 9. 10, 4, 13, 12. Uebrigens ist der hier genannte Samahkarib und Tubba'karib ein anderer als der 10, 4 erwähnte, da dort der Name des Vaters ein anderer ist; der Vatername lautet hier:

$\text{חֲדַת} = \text{חֲדַת}$ brevis, et parvis passibus incedens.

7. חֲדַת s. 5, 4. 6, 9, 7, 11, 8, 12, 9, 8, 9.

9. וְשִׁמְחָה s. zu 1, 2.

Uebersetzung.

Watru, Sohn des Marjadu, hat gekündigt dem Almakah von Hiran mit diesem das er angekündigt hat öffentlich (?) im Jahre Samahkarib, des Sohnes Tubba'karib's, des Sohnes des (der) Hognat, dass es lieblich ist und lieblich sein möge den Söhnen Marjadu's und ihrem Stamm.

15. (Taf. 14.)

Br. Mus. Pl. XI, no. 17. Bronze-Tafel von 'Amran, $7\frac{1}{4}$ Zoll lang und $5\frac{1}{4}$ breit.

1	$\text{אֲבִי־לֶךְ רֶת מַרְיָדִם}$
2	$\text{בִּנְה עֲנָן הַקִּינִית אֵלֶּה}$
3	$\text{קֶה רֶחֶן רֶן מִנְדֵּן רֶ}$
4	$\text{שִׁמְחָה לְוִשְׁחָה}$
5	$\text{וְלֶדֶת נִנְמָה וְהַנְּ}$
6	$\text{עֲמָן לְכִנִּי מַרְיָדִם}$

Erklärung.

1. אֲבִי־לֶךְ scheint jedenfalls ein mit לֶךְ zusammengesetzter Eigenname zu sein, vielleicht אֲבִי־לֶךְ „deren Vater König ist“.

רֶת מַרְיָדִם „die aus dem Stamme Marjadu“.

2. בִּנְה עֲנָן „Tochter des 'Ananān“. Dieser Name ist auch bei Fr. XXV als Vater des Samahkarib genannt. Bemerkenswerth ist die dreimalige Wiederholung desselben Radikals; eine solche Formation hätte das Arabische nicht geduldet. Welche Bedeutung von עֲנָן (obvenit), wie עֲנָן apparitio rei, عَنْان Gewölk, hier zu wählen sei, muss dahin gestellt bleiben. — Das Wort בִּנְה ist = בִּנְה , vielleicht auch בִּנְה gesprochen.

הַקִּינִי ganz regelmässiges Femin. zu הַקִּי .

3. s. zu 1, 2 fg.

4. רַשְׁמֵהָהוּ „welches sie niedergelegt hat“, s. besonders 10, 2, 27, 2, und über die Bedeutung 1, 7, vgl. noch zu 29, 3.

לְיוֹסִיָּהוּ s. 9, 5, 11, 5.

5. 6. וְלֹדֶתָּהּ¹⁾ s. zu 5, 4, 6, 9, 7, 11, 8, 12, 9, 8, 9, 14, 7.

Uebersetzung.

Ab...lik, aus der Familie Martad^m, die Tochter des 'Ananān, hat gemeldet dem Almakah von Birran mit diesem das sie niedergelegt hat für ihre Erhaltung und darum, dass es wohlgegangen ist und wohlgehen möge den Söhnen Martadwa.

16. (Taf. 15.)

Br. Mus. Pl. XII, no. 20. Bronze-Tafel von 'Amrān, 9½ Zoll lang und 5¾ breit.

1	יֵשׁוּעַ	וְאֶחָיו	וּבְנֵיהֶם
2	כֹּהֵן	בֶּן	אֶדְסָה
3	רֵם	הַקִּנְיָה	אֶלְמָקָה
4	זֶדֶן	חֲנָן	וְקִתְהֶם
5	חַ	בְּשִׁמְלֹתָיו	כִּי־סָעַן
6	רַ	בִּיחָהֶם	וְחִמְדוֹ
7	קָה	בְּרַח	הַיִּסְיָהֶם
8	אֶ	מִהֶסְלָאוֹ	וּמִשְׁתַּלְאָן
9	וְ	יֵלֶךְ	מִעֲדָהֶם
10	ס	וְרֵמֶם	אֶטְרָהֶם

Erklärung.

1. יֵשׁוּעַ Jašuf von יֵשׁוּעַ vgl. 7, 8, etwa von der Bedeutung nitentem reddidit, glänzend, geschmückt, s. Ibn Duraid S. 140.

יֵשׁוּעַ וְאֶחָיו wie 9, 1.

כֹּהֵן בֶּן אֶדְסָה ein arabischer Mannename vom Stamme כֹּהֵן scheint nicht vorzukommen; كَهْ bedeutet nach Kām. = جمع

oder اجتماع, und man bildet davon manche Ortsnamen, z. B. كَتَب, ein dem Stamme Tajjī' gehöriges Wādi, كَتَب ein Ort im Gebiete

dieses Stammes, und كَتَبان ein Ort بَاحِل بَحْرِ الْكَمِيْن u. s. f.

אֶ א. s. zu 11, 3.

וְ וְאֶחָיו s. zu 14, 1.

3. 4. בְּשִׁמְלֹתָיו — הַקִּנְיָה s. zu 1, 3 fg.

5. 6. חֲנָן Das ח steht als Conjunction (wie 17, 3: חֲנָן vgl. die frühere Abh. in dieser Ztschr. n. n. O. S. 50. H. G. 1, 7. 8), durch welche angedeutet wird, dass dieser Satz entweder den In-

1) O. Hez. וְלֹדֶתָּהּ; nach der Copie des Br. Mus. ist deutlich וְלֹדֶתָּהּ.

halt der Bitte bezeichnet, oder das, worin die Erhöhung bestanden, das erstere liegt am nächsten, weil ein Imperf. darauf folgt. יָסַע ist gewiss Imperf. von $\text{יָסַע} = \text{رفع}$, das zwar nicht als verb., doch als nomen رَفْع , aedificium elatum vorkommt, daher für jenes die Bedeutung erhaben sein oder erheben gesichert ist, vgl. das hebr. הִיָּסַע ; ähnlich עָלָה ascendit, פָּרָעָה procorus, collis u. s. f. Hier scheint eine transitive Bedeutung erforderlich zu sein.

אֲנִי scheint das Subject zu sein, es findet sich dies Wort noch 17, 10. 11: כֹּל אֲנִי und wird wohl $= \text{أنا}$ sein, das ja eben steht für الأناس , also = die Leute.

$\text{פָּרַח} = \text{فجر}$ fluxit, פָּרַח opes, opulentia. Nach Fresnel, Journ. as. Join 1838, S. 520 wäre פָּרַח neuhimj. auch = Hochland, „plateau“.

6. בִּיהַמְדָּר Dies mit dem Vorhergehenden würde also etwa aufzufassen sein „dass die Leute den Wohlstand ihres Hauses erheben“.

זָמַר Zunächst ist zu vergleichen 26, 8: זָמַר וְהִלָּל | $\text{אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ}$, ferner stehen auch beide Substantive zusammen 20, 9: $\text{אֱלֹהֵינוּ וְהִלָּל}$ | בְּמִסְכָּה , sonst finden wir sie noch in Verbindung mit זָמַר , s. zu 6, 8.

Offenbar steht וְהִלָּל parallel dem הִלָּל , weil auf jenes eine ähnliche Begründung (כִּי) wie sonst immer auf dieses folgt. Man kann daher mit Sicherheit übersetzen: „und sie priesen (lobten, dankten) den Thron (oder die Hoheit?) des Abmakah“.

הַנִּסְפָּרִים s. zu 1, 5 fg.

7. 8. $\text{בְּכָל אֲמָלָה שֶׁחֲמָלָה בְּמַמְדָּר וְיִשְׁתַּלֵּאנָן וְג'}$ ist eine sehr häufig wiederkehrende Redewese, s. B.

23, 1: $\text{בְּכָל אֲמָלָה שֶׁחֲמָלָה בְּמַמְדָּר}$

ib. 4: $\text{בְּכָל אֲמָלָה שֶׁחֲמָלָה בְּמַמְדָּר}$

27, 5. 6: $\text{וְשֶׁחֲמָלָה בְּמַמְדָּר}$

ib. 10: $\text{בְּכָל אֲמָלָה שֶׁחֲמָלָה בְּמַמְדָּר}$

36, 7: $\text{בְּכָל אֲמָלָה שֶׁחֲמָלָה}$

Die angeführten Stellen geben einen sichern Anhaltspunkt für die Construction, indem sie zeigen, dass das Subject zu dem Verbum שֶׁחֲמָלָה (resp. Imperf.) eben die sprechende Person, das Subject der ganzen Inschrift ist, daher hier die Plurale. Unzweifelhaft ist ferner, dass בְּכָל אֲמָלָה noch von dem vorhergehenden Verbum וְהִלָּל , וְיִסְפָּר regiert ist, wie auch 23, 4 von וְיִסְפָּר , vermuthlich auch 36, 7; während an andern Stellen dafür verwandte Verben stehen, von denen בְּכָל אֲמָלָה abhängt. Da nun בְּכָל אֲמָלָה auf den vorhergehenden Satz hinweist, so müssen die beigelegten Verba desselben Stammes als hinzutretene Relativsätze aufzufassen sein. Was nun die Bedeutung betrifft, so kommt אֲמָלָה auch sonst im Hiniarischen vor,

z. B. Ft. LV, 2 und LVI, 3 in der Form לָבַט , wo es sich ohne Zweifel um Erfüllung von Bitten handelt; ferner ist zu beachten, dass 12, 5 fast dieselbe Phrase ist, nur statt לָבַט das Verb. לָבַטַם :

$\text{בָּרַחַם | יִתְּנָן | הַיְּפִיחוּ | בְּמַעֲלָא | יִשְׁחַלְּנָן | בְּמַעֲלָא}$

Daher wird man es auch hier in ähnlichem Sinne zu deuten haben: *füllen* = *erfüllen*, auf welchen auch ganz besonders das Hebräische hinführt, das die beiden Stämme לָבַט und לָבַטַם , wie das Himjarische, kennt und in Verbindung bringt, z. B. Ps. 20, 6: $\text{וְיִשְׁחַלְּנָנוּ בְּכָל-יְהוָה בָּרַחַם}$. Vom Arabischen liesse sich nur die Bedeutung „helfen“ gewinnen, die den Formen I, III und VI zukommt; daher לָבַטַם „sich gegenseitig helfen“, vgl. Hiob 16, 10. Somit ist die Bedeutung „erfüllen“, namentlich die Bitte, die wahrscheinlichste, um so mehr da לָבַט ähnlich mit בְּמַעֲלָא construiert ist. Wie stellt sich aber diese Bedeutung näher? Das Substantiv, das wohl als ein innerer Plural zu betrachten ist, scheint zu bedeuten: „Erfüllungen“ (oder vielleicht Bitten um Erfüllungen, Erfüllungen von Bitten); das Verbum der X Form hat hier sicher die Bedeutung: um Etwas bitten, was der einfache Stamm besagt, also: „um Erfüllung, Erhörung bitten“ wie arabisch: استعمل , استعمل u. s. f. und äthiop.: ልስተወለፈ . Demnach wäre zu übersetzen: „darum dass er sie erhalte durch Erfüllungen, um die sie gebeten haben und noch bitten werden“. Zu beachten ist nur noch, dass bei dem Imperf. יִשְׁחַלְּנָנוּ die 3 Plur. doppeltes נ verlangt. — Wegen בְּמַעֲלָא vgl. 12, 6. 13, 4.

9. $\text{יֵל | שְׂכֻחָא | בְּנֵי | יִרְ}$ „um sie zu beglücken (oder: dass er sie beglücke) mit Wohlergehen und Erhaltung“, s. zu 6, 4. — בְּמַעֲלָא (vgl. Cr. I, 4) ist Substant. oder nom. verb., wie das folgende יִשְׁחַלְּנָנוּ nom. verb. mit der Mimation, s. יִשְׁחַלְּנָנוּ 11, 11.
10. $\text{וְרָצוּ | אֶמְאָרְחָמוּ | בְּנֵי | מַרְתָּד'}$ „und mit Begnadigung ihrer Männer der Söhne Martad'“ (hier ohne schliessendes *m*, weil der Ramm fehlte), s. zu 5, 4. 7, 10. 8, 10. 9, 10. 10, 10. 11, 9. 12, 9.

Üebersetzung.

Jusuf und seine Brüder und ihre Söhne, die Söhne des Kaphu Adam, des Sohnes Martad^m, haben gebuhldigt dem Almakah von Hirrān mit, darum dass sie erhört hat Almakah, der von ihnen gethanen Bitte gemäss, (so) dass die Leute erheben den Wohlstand ihres Hauses, und sie haben gepriesen den (Thron?) des Almakah, darum dass er sie erhalten durch Erfüllung von Bitten, um welche sie gebeten haben und bitten werden (von

1) In der Copie des Br. Mus., sowie nach der Photographie vom Playfair nicht מַרְתָּד' , es ist aber ohne Zweifel מַרְתָּד' zu lesen. Der zweite Ring beim ד mag nicht ganz deutlich sein. (L.)

ihm?), und dass er sie beglücke mit Wohlergehen und Erhaltung und Begnadigung ihrer Männer, der Söhne Martad's.

17. (Taf. 16.)

Br. Mus. Pl. XI, no. 18. Bronze-Tafel aus 'Amrân, 9 Zoll lang und $4\frac{3}{4}$ breit.

1	אשר	סוקמן	גבר	בן
2	מרהם	הקני	אלמקח	ה
3	הרן	מזנרן	חנן	בוקה
4	חו	במשאלו	לויסחמו	
5	ול	יוסחמו	אולדם	א
6	לכרום	הנאם	ול	יוסח
7	מו	אחמרם	ואסקלם	ו
8	סי	אבעל	ביהחמו	ול
9	כהמו	בן	חרי	ולסון
10	עצו	והרם	ושצר	כל
11	אנשם	רשצין	בהם	
12	ו	בעיר	צוקם	

Erklärung.

אשר Elativ von אשר = *أسعد* d. i. „der Glückliche“, bei Ibn Duraid S. 37. *أسعد الحيم*. Der Namen As'ad ist ein bekannter hünjarischer Königsname, der eigentliche Name des Abdkarib, s. Abulfeda S. 116, Z. 3 v. u., Cassin a. a. O. I, S. 90. *أسعد بن عليم* s. Wüstenfeld, Reg. S. 87.

סוקמן eine eigenthümliche Form; zunächst ein *قَوَاعِل* (cf. *יוסם* Wr. Z. 2 u. 3) mit der angehängten Endung *ân*; vermuthlich von *قام* in der Bedeutung *valde alacer, laetus fuit*, dann *copiosus* (eigentl. *graves*) *fuertunt opes*; *ظلم* *prudens, qui adversarios vincit*, geht von demselben Grundbegriffe aus.

גבר Es scheint auffallend, dass noch ein dritter Name hier vorkommt. Allerdings findet sich *عبد* (wie *تيم*) oft allein als Name, s. Ibn Duraid S. 56. 69. 243. 244, wo es sicher Abkürzung aus *عبد الله* u. s. w. ist; aber ist es denn überhaupt wahrscheinlich, dass solche Namen gehäuft werden, von denen keiner eine *نسبة* ist? Vielleicht aber ist *גבר* mehr appellativ zu fassen, indem sich As'ad als Knecht seines Gottes bekennt, während *גבר* im Sinne von Knecht, d. h. Sklave schwerlich hier am Orte ist, da ein Sklave wohl keine Weihinschrift angeheftet hat.

2. מרהם & בן zu 14, 1.

3. חנן Während sonst immer *הנן* allein steht, folgt hier noch

ein כ, ein Beweis, dass *כ* erst allmählig seine nominelle Bedeutung verloren hat, weil es ursprünglich gewiss mit folgender Partikel oder wenigstens mit einem Relativzeichen gebraucht wurde, vgl. *כ* | *כ* 1. 4. Fr. LV, 3. 4. Ueber den Gebrauch von כ als Partikel mit einem Verbum s. zu 16, 5. Wenn man aber sonst bei diesem Gebrauch des כ die Auffassung gelten lässt, dass etwa ein Relativum ausgefallen sei, also — dem hebr. כ für *כאשר*, im Hinarischen = *כרת*, so ist dies hier unmöglich, indem eben כ an der Stelle einer Relativpartikel steht; also offenbar noch viel mehr als die nachbiblische Synagogalpoesie des Pijät (s. Zunz, die Synagogalpoesie des Mittelalters S. 121. 281 fg.) gestattet. Ob man indessen einen solchen Gebrauch eine Vergewaltigung der Sprache nennen kann, wenn man denselben wahrnimmt bei einer Sprache, die sonst soviel ursprüngliche Kraft und Frische bewahrt hat, ist denn doch die Frage (s. Delitzsch, die Psalmen II, S. 514). Liegt denn nicht eine Tendenz Conjunction zu werden eben schon in *כאשר* und noch mehr in dem promiscue als Präposition und Conjunction gebrauchten *כתי*?

4. *בטבאלהו* s. zu 1. 4. 4, 3.

5. *לויסהו* „zu ihrer Erhaltung“, vgl. 9, 5. 11, 5. 15, 3. Der Plural an unserer Stelle ist auf die Familie zu beziehen.

6. *ול ווספהו* „und sie zu fördern“ s. zu 12, 8.

7. *אזכרום | אזכרום | אזכרום* s. über *אזכרום* zu 10, 10 u. 18, 8, an ersterer Stelle finden wir *אזכרום | אזכרום*, an letzterer *אזכרום | אזכרום*, während hier beide Redeweisen vereinigt sind. Bemerkenswerth ist die volle Schreibung in *אזכרום*, was beweist, dass die Mination wenigstens meistens im ausgesprochenen wurde, und wie es scheint ohne Casusunterschied, da doch hier offenbar das Wort *אזכרום* im Accusativ steht; vgl. auch *אזכרום* Gr. frag. I, 8. — *הוא* s. zu 9, 6 wahrscheinlich = tüchtig, gesund.

8. *ול ווספהו | אזכרום | ואסקלם* „und sie zu fördern mit Früchten“ s. über *אזכרום* zu 9, 6. — *אסקלם*, von *קל*, das sonst nur noch als Verbum vorhanden in *יסקלן* 13. 10; es kann nur das arab. *تَفَجَّرَ* „maltum luxuriavit terra“ verglichen werden, also als Nomen etwa „reicher Ertrag“.

9. *וימי | אבכל | כיתהו* „und zur (das ל ist zu suppliren) Erhaltung der Herren des Hauses“; ob nun dieses *בית* den Tempel, oder das die Stadt schützende Schloss, oder endlich das Haus mit *אבכל* „den Familienhäuptern“ bezeichnet, muss dahin gestellt bleiben. Ueber die ganze Phrase vgl. 31, 2. 36, 5 u. Fr. XLV, 2. auch 10, 8.

10. *ול ווספהו* ist gewiss ein dem *לויסהו* und *וימי* paralleler Infinitiv mit Suffix des Objecti. Vergleicht man II. von *جاء* Rad. *جاء*, *seculi*, *fidi*, *dilatavit*, so giebt dies keinen

passenden Sinn; dagegen passt das fast identische **جرب**, das IV die Bedeutung hat: *responsum reddidit, annuit, concessit*, mit dem Accus. der Person, also „um ihnen zu gewähren“.

חרי **בן** | **חרי** ist höchst wahrscheinlich ein Eigenname. Die Wurzel **חרי** bedeutet *decrevit, deminutus fuit*, aber **חרי** und **חרי** *conveniens, dignus* ¹⁾.

9—12. **לשון** | **יט** | **יח** | **יט** | Bei dieser schwer verständlichen Stelle ist es am wahrscheinlichsten, dass **לשון** einen dem **לשון** und **לשון** **לשון** parallelen Infinitiv einleitet und dass sowohl **לשון**, als **לשון** und **לשון** **לשון** nomina verbalia sind, deren Object dann **לשון** ist, an das sich das übrige **לשון** **לשון** vollends als Relativaatz anschliesst.

9. **לשון** = **לשון** *acuit, formavit, momordit, dentes frogit?* oder sollte am Ende in dem Worte **לשון** doch **לשון** stecken?

10. **לשון**. Die Lesung dieses Wortes dürfte kaum angefochten wer-

1) An diese Bedeutung anknüpfend könnte man **חרי** **בן** mit dem syr. **ܚܪܝ**, das wir auch im Palmyrenischen: **ܚܪܝ** (s. diese Zeitschr. XVIII, S. 91) gefunden, vergleichen und auf **חרי**, den Welthoden, beziehen, wie wir oft in unsern Inschriften eine solche Uebersetzung des Subjects getroffen haben. Vgl. auch **חרי** *nohilis* und oben zu 13, 8 (L.)

2) Bei der grossen Schwierigkeit, welche diese Worte bieten, sei es gestattet, eine Vermuthung auszusprechen. Wir glauben, es ist von Z. 9 bis zu Ende der Fluch ausgesprochen gegen alle Feinde der Welthoden und seines Stammes, und zwar beginnt er mit dem Worte **לשון**, das allerdings von **לשון** *dentes frogit* abzuleiten ist, ganz so wie das biblische **לשון** *der Freier Zähne zerbricht du* Ps. 3, 8. — **לשון** mag man mit Os. von **לשון** „Schaden zufügen“ (nom. act. **לשון**) ableiten. —

לשון hat schon Os. mit **לשון** *decrepitus fuit* verglichen. — **לשון** kann

nur Saphelform, von der noch späterhin in unsern Inschriften die Rede sein wird, von **לשון** (hebr. **לשון**) sein, wovon wir II, 5 das Nomen **לשון** „Ihre Feinde“ finden: wie denn überhaupt die dortige Stelle **לשון** | **לשון** | **לשון** (zur Demüthigung, Abwehr, Fernhaltung und Zurückhaltung ihrer Feinde und Haasse“) viele Aehnlichkeit mit der unarigen hat. Endlich ist auch Z. 11 **לשון** aus von **לשון** (שון) *chald. „vernichten, ausrotten“* abzuleiten, und dies passt auch sehr gut zu 18, 10 **לשון** *„den Feind zu vernichten“* (den haben und fern). Das Ganze würde demnach zu übersetzen sein: „dass er (Almakah) zerbrechen, schädige, schwäche und befehle alle Leute, welche die angesehene Welt vernichten (nichten)“. Soviel mag an diesem Orte zur Erklärung genügen (L.)

9 הַנָּאם | יֵל | וְפִי | נְרַחֲמֵנוּ | וְלֵךְ
 10 בְּיִבְחָמִי | בֶּן | נֶאֱזַע | וְשָׁמַי | שְׁנָאם | וְ
 11 לֶדֶת | נַעֲמָת | וְתַנְזַנִּן | לִבֵּן | וְהָרָן

Erklärung.

1. לְהִיבְחָת Wenn auch das 3te Zeichen in diesem Worte etwas kurz ist und man versucht wäre es zu בּ zu ergänzen, so zeigt doch die Gemme weiter unt. 35, d (s. Himjaritic inser. Pl. XVIII no. 41), dass der Name nur לְהִיבְחָת laufen kann ¹⁾).

בְּיִבְחָמִי: Diese Söhne sind gewiss die folgenden Taubill und seine Brüder, so dass von den Söhnen etwa nur der älteste ausdrücklich bezeichnet ist.

לְהִיבְחָת wiederum ein mit אל zusammengesetzter Eigennamen; der erste Theil desselben יֵל הַיֵּב = תֵּיב ein Stamm, den wir auch H. G. 1, 7 (בְּהִיבְחָת) und 10, 9, 27, 8. Fr. LVI, 11 (הַיֵּב) wiederfinden. Es ist bei הַיֵּב vielleicht תֵּיב praesidium, clientela zu vergleichen, oder auch תֵּיב Lohn u. s. w., wie denn auch Gott sich Abrahams Lohn nennt ²⁾; also הַיֵּב אל „dessen Schutz Gott ist“, vgl. das nom. propr. תֵּיב Wostenfeld a. a. O. S. 452 תֵּיבִיבִי ibid.

וְהָרָן ³⁾ s. oben 1, 1, 9, 1.

וְבְנֵיהֶמוּ die Söhne des Taubill, also Enkel des Lahai'at.

בְּנֵי | וְהָרָן Diese Lesung ist zumal nach Z. 11 ganz unzweifelhaft.

Zu וְהָרָן ist zu vergleichen وَحَرٌّ 1. II conject hominem in rem ex qua exire non posset, conturbavit eum in oratione redegitque ut attonitus esset. Partic. X: certus de aliqua re eamque exploratam habens. ⁴⁾ وَحَرٌّ Hitze des Bodens, die Dunstspiegelung erzeugt, wird von Ibn Duraid S. 126 als himjarisches Wort bezeichnet, vgl. Freytag lex. arab. IV, 510.

1) Zur Erklärung dieses Nom. pr. hat Oslander nichts hinzugefügt. Nach unserer Bemerkung oben S. 180 Anm. 3 kann wohl kein Zweifel sein, dass der letzte Theil des Nom. pr. צָרָה eine Verkürzung von צָרָהּ ist; ob man das erste לְהִי mit dem Äthiop. ለከፍ: pulcher vergleichen mag, da das

arab. لَحِي reprehendit, traduxit oder لَحِي barba nicht passen will, oder ob das Wort anderswie abzuleiten ist, wollen wir dahingestellt sein lassen. (L.)

2) Es soll wohl heißen „Abrahams Schutz“, mit Beziehung auf die Stelle 1 Mos. 15, 1: „Stehst du nicht, Abraham, ich bin dir ein Schutz (Schild), dein Lohn wird sehr gross sein.“ (L.)

3) In der Copie des Br. Max. steht irrtümlich וְהָרָא, in der Photographie von Playfair ist ein ḥ mit Sicherheit zu erkennen. (L.)

אֶסֶט ist Lakab, wie 11, 3, 16, 2.

אֶסֶט | מִי הָיָה כִּנִּי also auch hier wieder derselbe Stamm; das כִּנִּי bezieht sich wohl nicht allein auf die letzten Namen, sondern auf alle vorangehende Personen.

אֶסֶט | מִי הָיָה א. zu 1, 2 3; hier: Almakahu¹⁾, ebenso Z. 7, 8 u. 8.

4. | מִי | יָקָ | מִי א. zu 1, 4, 4, 3 fg.

5. מִי | מִי | מִי Diese Worte stehen merkwürdigerweise hier nicht an dem gewöhnlichen Orte, sondern erst nach dem begründeten Satze, in den sie schwerlich hineingehören, ebenso wenig wie in den vorangehenden, so dass dieser durch einen Zwischensatz getheilt wäre. Der Sinn ist vielleicht dieser: (und zwar hat er gehuldt oder geschenkt) diese Muanaḡun, worauf dann erst die speciellere Begründung im Folgenden kommt. Doch ist es nach Z. 7 wahrscheinlich, dass מִי | מִי hier zu וְקִדְמִי zu construiren sei.

אֶסֶט = אֶסֶט 7, 3, 8, 2, ebenfalls Causalpartikel, Pluralform wie אֶסֶט.

אֶסֶט so scheint gelesen werden zu müssen, doch ist der Sinn unklar, da אֶסֶט kein arab. Stamm ist.

אֶסֶט Imperf. III pers. Sing. masc. von אֶסֶט, zu vergleichen ist

أَسَ transitt, wie im hebr. אָסַף, auch abitt, discessit, welche Bedeutung aber passen soll, lässt sich nicht bestimmen. Vgl. auch noch zu 26, 7.

6. אֶסֶט = arab. بَعَثَ; semen, auch Nachkommenschaft, wie im Hebräischen, wozu auch das folgende יָלַד passen würde. Das darauf Folgende ist schwer zu lesen²⁾.

אֶסֶט Imperf. III Sing. masc. von יָלַד (يَلَدُ), das dann freilich hier in der auch arab. möglichen Bedeutung „erzeugen“ stände.

אֶסֶט | מִי הָיָה „und es hat sie erhört Almakahu“.

אֶסֶט | מִי הָיָה so ist offenbar zu lesen und kaum anders zu erklären, als durch اَتَوَّ donum, munus (donum praestantissi-

1) In der II. Abh. spricht der VL ausführlicher über diese Gottheit, und zieht auch aus der hier vorkommenden Endung den Schluss, dass die frühere Annahme, אֶסֶט sei Fem., unbegründet ist. Wegen des Verh., das hier im Plur. steht, kann man sich אֶסֶט „seine Abn.“ wie z. B. אֶסֶט (welterhin 51, 2) übersetzen. (L.)

2) Nach der Copie des Dr. Mus. scheint man אֶסֶט lesen zu können, obgleich das erste י nicht ganz die gewöhnliche Form hat. Das arabische اَتَوَّ passt auch in den Zusammenhang; freilich müsste die Auffassung des folgenden Wortes etwas modificirt werden. (L.)

mun) vermuthlich von $\text{לֵל} = \text{delectari}$. Dieses לֵל besteht aber offenbar aus לֵל , es fragt sich nur, ob dies der Gegenstand ist, um dessentwillen sie erhört wurden, oder der ihnen durch Erhörung zu Theil wurde, oder in Beziehung auf den sie erhört wurden ¹⁾.

א וּלְרֵאָה s. zu 6, 6, 7, 12, 4 „dass vollende (erfülle) Almakahu ihre Beglückung (שְׂדוּדָהּ) s. 11, 10 fg. 16, 8) mit männlichen Kindern (אֲדָמִים) s. 10, 10, 17, 6)“.

9. הַנָּאֵם „gesunden“, vgl. 9, 6, 17, 6, wodurch auch die Lesung hier gesichert ist.

וּלְרֵאָה „und zur Erhaltung“ s. 17, 7.

נֶרְבַּתְּהֵמוּ vielleicht = حَرْبَةُ arvum, campus consitus, vgl. 20, 4.

10. וּלְצִיבֹתָיו so scheint gelesen werden zu müssen ²⁾, von صاب (med. صيب) „contigit scopum sagitta“, ebenso med. ص ; andere Bedeutungen s. Lex.

אָז | בֶּן | נַעֲמָדִים vermuthlich Eigenname, aber in welcher Verbindung es steht, ist nicht klar. Eine ganz ähnliche Phrase treffen wir auch 20, 7: אָז | בֶּן | מִיֻּדָּה, wo es also in Beziehung zu einem andern nom. propr. Mawaddad steht, s. das.

אָז | יִשְׂרָאֵל vgl. 20, 7. אָז ist ohne Zweifel Infinitiv, vgl. zu 17, 11 ³⁾ vielleicht ist es auch von אָז abhängig. — אָז־נַעֲמָדִים wahrschein-

lich von אָז d. h. أَزَى (= أَزَى) hassen, etwa Partic. = أَزَى „und zur Befehdung (?) des Feindes“.

נַעֲמָדִים | וּלְרֵאָה s. zu 6, 4 fg.

Uebersetzung.

Ishaf'ajat und seine Söhne Taub'il und sein Bruder und ihre Söhne, die Söhne des Wahrán Ádam, die Söhne Martad's, haben genehmigt dem Almakahu, dem Herrn von Hirrán, weil er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte mit diesen erzeugen wird und Almakahu sie erhört hat mit Geschenk von und dass Almakahu vollende ihre Beglückung mit gesunden männlichen Kindern und dass er erhalte ihre Fluren und und der Sohn des Naša' und zur Befehdung (Heimsuchung) des Feindes und dass es wohl ist und wohl gehen möge dem Sohne des Wahrán.

1) Nach Bagdadi zu Sur. 21, 17 soll الولد soviel als الزوجة oder الولد bedeuten.

2) Nach der Copie des Br. Mus. sieht der erste Buchstabe der Z. 10 aber einem צ ähnlich, als einem צ . (L.)

3) s. meine Bemerkungen S. 215 Anm. 2. (L.)

19. (Taf. 18.)

Br. Mus. Pl. XIII. no. 23. Bronze-Tafel von 'Amrân, $6\frac{1}{4}$ Zoll lang, $3\frac{1}{2}$ breit.

1	יהבם ואחריו ב
2	נו כנכה וקניו
3	אלמקה רהן ר
4	ן סונן חנן
5	יקרהו במטאל
6	הו לויסיהו ו
7	ל סערהו נעמחם

Erklärung.

1. יהבם in der Zusammensetzung haben wir יהב lu dem nom. pr. 32, 3, ähnlich wie כבום in der Verbindung כבר wird.

In arab. Personennamen ist وَحْب sehr häufig, s. Ibn Duraid.

וואחריו „und sein Bruder“, ebenso Fr. LV, 7.

2. כנכה | בנו „die Söhne des Kalbah“, vermutlich ein männlicher Personenname; der Name כנכה ist auch im Arabi-

sehen gewöhnlich, s. ابن كلبه Ibn Duraid S. 117, wo es ein weiblicher Name zu sein scheint, ebenso Wastefeld a. a. O. S. 266.

- 3—4. 5. 'ר | 'ר | 'א | 'הק s. zu 1, 1 fg. Bemerkenswerth ist hier das incorrekte יקרהו, statt יקרהו.

6. לויסיהו wie 9, 5 u. s. f.

7. נעמחם | ולם = 16, 9. Es fragt sich nur, ob diese Zweckbestimmung dem vorübergehenden Causalsatz parallel steht und als weiterer Grund der Huldigung aufzufassen ist (was nach Analogie der andern Inschriften das Wahrscheinlichere), oder ob es von dem vorübergehenden יקרהו abhängig ist und ausspricht, worin die Erhöhung bestand.

Uebersetzung.

Wahb^m und sein Bruder, die Söhne des Kalbah, haben gehuldigt dem Almakah von Hirrân mit diesem, weil er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte sie zu erhalten und sie zu beglücken mit Wohlergehen.

20. (Taf. 19.)

Br. Mus. Pl. XIV, no. 27. Fragment einer Bronze-Tafel von 'Amrân, $7\frac{7}{10}$ Zoll lang und $3\frac{1}{4}$ breit.

1	ויסיהו לן רחאול גר רהן כמרן לשו
2	ען ורתחיו קשבה רח סרהום וכן רח
3	אקניהן לאחר ול רחא אלמקה רח
4	רן חמר עברתו כידום ופי גיכחו ו
5	חצי ורצו אורחיו בני סרהום ושמחה

6 טו | ככלם | רבען | דעטין | ול | חרין | עבדה
 7 ו | מורדס | בן | נצ | ישצי | שונא | דרח
 8 ק | יקדם | ולרח | נעמח | זחנעטן | לארמחו
 9 בני | אשיב | בטקס | וחיל | אלמקח | דחרן

Erklärung.

1. Die Inschrift hatte sicher schon einen ziemlich langen Verlauf, der hier fehlt; denn gewiss gingen die üblichen Aussagen der Weihe an Almakah voraus. Zunächst begann wohl die Weiheinschrift mit dem Subjekte **מורדס בן נצ** (vgl. Z. 7), darauf folgte die Begründung, wahrscheinlich mit **חנן** u. s. f., während wir Z. 1 bereits bei den Finalsätzen sind.
ויסיהמו ist sicher von einem fehlenden **ל** abhängig, vgl. z. B. 19, 6. Das Folgende ist nicht mit Sicherheit zu lesen ¹⁾.
עדרי | הנרין | כמרין vielleicht „bis zur Stadt Amrán“ zu übersetzen; möglich ist auch die Auffassung **עדרי** = „für“ wie 9, 7, 11, 7. — **זגרין** mag ebensowohl heißen „unsere Stadt“, als es auch Plur. („Städte“) bedeuten kann, s. zu 34, 3 u. vgl. Fr. LIV, 3 und die frühere Abhandl. in dieser Zeitschr. X, 70. — Ueber **עסרין** s. zu 1, 2 u. hier Z. 6.
זשוכן s. zu 8, 7, es steht dort **שוכן** insofern in ähnlicher Verbindung wie hier, als es zur Bezeichnung von Verwandten gebraucht wird: **יסיב | טראחמי | שוכן**, und hier **ירחחח**, wenn auch die Bedeutung dunkel ist; ob vielleicht an das äthiop. **ሠሐሳ**: opfern zu denken ist? Die Form **זשוכן** ist ähnlich ein Inf. wie **להרין** Z. 6.
2. **ורהתחו** offenbar ein Nomen appellat. und zwar eigentlich femininum, das als Apposit. des folgenden Nom. propr. **קשבה** u. s. w. gehört, wie Z. 5. **אורחה** das folgende **טרחם בני** einleitet. Es ist aber sicherlich **ורה** fem. singul. zu masc. plur. **אורה**. Was nun die Bedeutung betrifft, so hat die radix keine andere als das hebr. **ירש** Erbe, es kann also kein Zweifel sein — auch des Suffixes wegen — dass damit nichts anderes als „seine Erben“ und „seine Erbin“ oder „die nächsten erbberechtigten Verwandten“ bezeichnet sind.
3. **קשבה** ein sonst im Arabischen nicht vorkommender Eigenname, doch ist die Wurzel **كشبه** wohl bekannt: misquit u. s. w.; daher ein Nom. pr. nicht unmöglich.
מרתחם s. 16, 1 = „aus dem Stamm Marjah“
 und den Sohn derjenigen, der . . .“
 Aller Wahrscheinlichkeit nach ist doch hier an die vorhergehende **Kasabab** eine andere männliche Person angedeutet, die bezeichnet ist als der Sohn der, also mit näherer Angabe seiner

1) Nach der Copie des Br. Museums steht deutlich **דחחחח** | **זשוכן**. (L.)

die Bedeutung beschützen, bewahren, beständig in Et-
was erhalten entwickeln. Am passendsten jedoch ist: IV do-
navit allquem re, compotem, possessorem fecit, wozu
sehr gut stimmt: X servum sibi fecit, was ausdrücklich als
jamanisch bezeichnet wird. Demnach könnte man übersetzen:
„dass vollende Almakahu, der von Hírrán, die Seg-
nung (Beschenkung) seines Knechtes Muwaddad¹⁾ mit
Erhaltung seines und mit . . .“ etc.

4. עבדו א. zu 7, 6. 9. 8, 6. 13, 5.

סִירָדִים vermuthlich = سِرْدٍ vom Stamme س, von dem freilich
das Arabische keinen II Stamm bildet. סִירָדִים also = der Ge-
liebte; ohne Zweifel ist dem auch entsprechend יִרְדָּא (s. oben
13, 10) „den Gott liebt“ vgl. יִרְדִּיָּה, und einen ähnlichen Sinn
hat auch unser Eigennamen. Mit diesem סִירָדִים kann man auch
das Nom. pr. fem. יִרְדָּה (2 Kön. 22, 1) und der Form nach
einigermassen סִירָד (4 Mos. 11, 26. 27) vergleichen. Auch das
Arabische hat wie das Hebräische beide Wurzeln ירד und יר
(cf. ירדכי).

יְרִיבָהוּ Diese Lesart steht durch Vergleichung von 18, 9:
יְרִיבָהוּ יְרִיבָהוּ יְרִיבָהוּ fest. Vielleicht haben wir in יְרִיבָהוּ das Col-
lectiv, während dort das nom. unitat. steht; jedenfalls ist der Sinn
arvam, campus consitus nicht unpassend; also: „mit Er-
haltung seiner Fluren“.

5. יחצִי Das dritte Zeichen in diesem Worte ist, wie 6, 1, ohne
Zweifel = חצ, und חצִי = حصی vestigium impressit, si-
gnavit, II praetexit, das hier ganz passend ist.

יְרִיבָהוּ „und mit Begnadigung seiner Erben“, der Söhne
Martyad²⁾; über die Phrase יְרִיבָהוּ u. a. w. s. zu 7, 10.

אֲרִיבָהוּ Dies Wort steht hier zum ersten Mal statt des sonst
gewöhnlicheren אֲרִיבָהוּ, s. zu Z. 2, vermuthlich weil er keine
näheren Verwandten oder wenigstens Nachkommen hatte, sondern
Seitenverwandte, die auch, wie aus Z. 2 hervorgeht, zur Familie
Martyad gehörten.

6. בְּנֵי בְנֵי יִשְׁעָהוּ בְּכָלֵם Dass die letzten zwei Wörter in
Beziehung zu einander stehen, zeigt deutlich 35, 2, wo wir lesen
בְּכָלֵם וְשִׁבְחָהוּ בְּכָלֵם und das. Z. 3; וְשִׁבְחָהוּ בְּכָלֵם, s. zu der ersten
Stelle weiter unten; es ist zu übersetzen: „und ihr Stamm Būkal“.

רִבְעָן רִבְעָן א. zu 13, 10 Anm., hier scheint auch רִבְעָן do-
mus, habitaculum, agmen hominum zu bedeuten. — Ueber
רִבְעָן s. zu Z. 1.

יְרִיבָהוּ יְרִיבָהוּ יְרִיבָהוּ paralleles Verbum sein (vermuth-
lich auch dem יְרִיבָהוּ Z. 1). Das Arabische lässt uns zur Er-

1) Zur Bedeutung vgl. Ibn Donald s. 68.

mittheilung der Bedeutung hier im Stich, dagegen bietet sofort das äthiop. **ጸፈ**: eligere, praeferre, optare, approbare, das übrigens ohne Zweifel eine Umstellung des arabischen **خيار** (خار) ist, die Bedeutung: „begünstigen, bevorzugen, Einem gnädig sein“, was hier vollkommen passt, zumal auch **خار** zu religiösen Wunschformeln im Arabischen gebraucht wird, sowohl

I, als II, z. B. **يُخَيِّرُكَ اللَّهُ** u. dgl. m. Vielleicht ist anzunehmen, dass wir hier eine Infinitivform von II haben, die also eine Endung hätte, wie beim Causativ.

יבדדו s. oben Z. 4.

7. **בן|נצב** s. oben zu 18, 10. Hier ist es unzweifelhaft, dass **בן|נצב** in Beziehung zu **נצב** steht.

נצב steht gewiss parallel zu dem vorhergehenden **לחרץ**, und ist etwa aufzufassen¹⁾: „heimzusuchen (zu befehlen) den Feind“, s. zu 17, 11, 18, 10.

8. **רחק|נקרב** (den Feind oder Hassler) „den fernem und den nahen“. Bemerkenswerth ist, dass alle semitischen Sprachen den Verbalstamm **רחק** haben, nur nicht das Arabische. Man sieht aber, dass er hier nur verloren gegangen, indem ältere arabische Dialekte denselben hatten; ebenso auch die jetzt in Mirbā; Zafār und Mahra gesprochenen Mundarten (s. Ewald in Höfer's Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache I S. 312); nahe und fern wird von Mirb. Zaf. durch **kirib**, **rachak**, von Mahr. durch **kerib**, **rehak** ausgedrückt.

נצב|נצב ist gewiss eine appellative Bezeichnung; man könnte denken an **أنت** antistes, oder auch an **ألفة** propinquitas, necessitudo; also vielleicht „seine Verwandten“ oder „Verbündeten“ oder auch „Vorsteher“.

9. **נצב|נצב** = **נצב** ein Graukopf, ein altersgrauer Mann; ein arabischer Name **شيبه** bei Ibn Duraid S. 8; vgl. hebr. **שיבה** „hohes Alter“, daher ein daraus gebildeter Name nicht undenkbar ist. Auch in den alnaitischen (nabothäischen) Inschriften findet sich **נצב** s. Tach in dieser Zeitschr. III, S. 193.

נצב|נצב ist entweder mit dem Vorhergehenden zu verbinden: „dass es Ihnen wohl ergeht und wohl ergehen möge durch den Thron und die Macht Almakah's“, oder es ist eine Anrufung: „im Namen“ u. s. w. wie bei Fr. LVI, 6 **נצב|נצב** und ferner am Schlusse in uns. Inschr. 23. 30. 31. 32. 33

1) S. oben unsere Bemerkung zu 17, 9/10. (L.)

Taf. 14.



u. s. w. — וְיִי gewiss = וְיִי vgl. das Athiop. **፩.፪.፩.**, es findet sich sonst noch 36, 8, 37, 8. vgl. oben zu 6, 8.

Uebersetzung.

..... zu ihrer Erhaltung zu der Stadt 'Amrân zu seine Erbin Kasabah, die Angehörige (des Stammes) Martad^m, und den Sohn der Eigenthümerin der Besitzthümer, die einem Andern zufallen, muß dass vollende Almakah, der Herr von Hirrân, die Beschenkung (Ségnung) seines Knechtes Muwaddad^m mit Erhaltung seiner Geißde und mit Beschätzung und Begnadigung seiner Erben, der Söhne Martad^m's, und ihres Stammes Bikab^m, der Abtheilung (?) der von 'Amrân, und dass er begünstige seinen Knecht Muwaddad^m, den Sohn Nada's, und heimsuche den Feind, der nahe oder der ferne ist, und dass es wohlgeht und wohlgehen möge seinen Verwandten (Verbündeten?), den Söhnen Aschjab's, im Namen (Kraft?) des Thrones (Tempels? Majestät?) des Almakah, des Herrn von Hirrân.

21. (Taf. 20.)

Br. Mus. Pl. XII no. 21. Bronze-Tafel von 'Amrân, 8¹/₂ Zoll lang und 4¹/₂ breit.

1	עלהן בן מרהדס
2	הקני אלטקה זה
3	רן מורדן חנן
4	יקרהו אלטקה
5	במשאלהו וז
6	שערהו אלמ
7	שערהו (קה)

Erklärung.

1. עלהן vgl. **עלהן** famelicus, oder der Strauss, oder alacer et frenum multum movens equus. Derselbe Name findet sich Wr. Z. 2¹).

2. מרהדס | בן auch hier ist es wieder zweifelhaft ob 'Alhân unmittelbarer Abkömmling von Martad^m, oder Stammesgenosse ist, vgl. 14, 1.

3. 6. וז | שערהו, u. 10. 7 wo dem וזשעד^m noch לוסייה^m vorangeht, und man könnte denken, es fehle dies hier wegen des וז allein es lässt sich wohl annehmen, dass an den Causal- der Finalsatz sich anschliesst. Es ist offenbar, dass der Infinitivsatz sein Subject ganz selbständig einfügt.

Uebersetzung.

'Alhân, der Sohn des Martad^m, hat gehuldigt dem Almakah von Hirrân mit, darum dass er ihn erhört hat, gemäss

1) Sollte dies El-han in der Künigliste bei Wrede sein?

der an ihn gerichteten Bitte, und dass ihn beglückte Almakah mit Wohlergehen.

22. (Taf. 21, a.)

Br. Mus. Pl. XIII, no. 24. Fragment einer Bronze-Tafel von 'Amrân, $4\frac{1}{2}$ Zoll lang und $7\frac{1}{8}$ breit.

1	חלכם דת בני עברם
2	דרות בנה בן דאין ה
3	קנית אלסקה דהרן סוגר
4	ו חנן ש (2)

Erklärung.

1. Dies ist die zweite von einer Frau geweihte Inschrift, s. oben no. 15.

חלכם Wir sehen hier aus diesem Eigennamen, dass das weibliche Nom. pr. nicht nothwendig die Femininendung haben muss. Zu vergleichen ist das arab. *حلا* bei Ibn Duraid S. 194 und die Erklärung des Stammes *حلا* (tief schwarz).

דת „die aus dem Stamme der Söhne 'Abd's“; oben 17, 1 haben wir bereits *עבר* allein ohne Genitiv gehabt.

2. בנה als Nebenname (Lakab) „der von Bantân“; vermuthlich war dies Name eines Schlosses, wie *בנת* (s. die Abh. in dieser Zeitschr. X, 23 fg.), das aber sonst nicht genannt wird. Wold aber finden wir einen Ort *رواقان*, Maria. I. 486, unzweifelhaft derselbe nach der Stelle bei Al-bekri in der Anmerkung 9, in der Nähe von Ma'rib, der ausdrücklich als ein *ضم* bezeichnet wird. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, dass die Araber das Wort *رواقان* wegen des ihnen unbekannten Stammes in *رواقان* verwandelt haben. Ausdrücklich wird nämlich *رأت* „Stroh“ als jamaniaches Wort bezeichnet im Kāmūs.

3. בנה | בן | דאין „die Tochter des Ben-Dajân. Man wird das letztere Wort *דאין* lesen müssen, indem man wohl auf die Wurzel *נאץ* (vom hinterlistigen Nachstellen und Berücken) zurückgehen wird.

4. הקנית s. zu 15, 2.

4. Die Ergänzung des Endes ist nicht möglich.

Uebersetzung.

Halk^m, die zu den Söhnen des 'Abd^m Darnatân gehörig, Tochter des Sohnes Dajân, hat gehuldet dem Almakah von Hirrân, darum dass

23. (Taf. 21, b.)

Br. Mus. Pl. XIII, no. 25. Der untere Theil einer Bronze-Tafel von 'Amrân, $7\frac{1}{2}$ Zoll lang und 6 breit.

1	סי	כברו	משום	באמלא	שחם
2	לא	בעתו	במלצן	ול	זהא א
3	למקרו	הוסין	כברו	משער	
4	ם	בכל	אמלא	ישחמלאן	בעסה
5	ו	ולדת	נעמה	ותנעמן	לבו
6	נכאם	באמקה	רחין		

Erklärung.

1. Zur Ergänzung des Anfanges vergleiche man 12, 3—6 u. 10, 7, so dass man **זהסי** lesen darf, dies ist 3 masc. Sing. Perf. Beachtet man den folgenden Finalsatz **א | וזהא** (Z. 2) und insbesondere **ישחמלאן | אמלא** (Z. 3), in Verbindung mit dem Z. 1 Gesagten, vorzüglich mit dem nur im Perf. stehenden **אמלא | שחמלא**, so ist ganz klar, dass wir es hier mit dem dem Finalsatz entsprechenden Causalsatz zu thun haben, und unbedenklich ergänzen dürfen **זהסי | ברה** (ähnlich dem **... וזהא** (הוסין), also ganz wie 16, 7; nur dass hier die auf die Zukunft sich beziehende Wendung mit in den Causalsatz hineingezogen ist, vgl. 12, 3. Man übersetze daher: „darum dass erhalten hat seinen Knecht“.

גרברו s. zu 20, 4—7.

סלערס Dies Nom. pr. ist vielleicht auszusprechen *Musa'ad*, wie *Muwaddad* (**مُؤَدَّد**) 20, 4, etwa zu übersetzen: „der Bagelöckte“. Der Stamm ist derselbe, wie in **סלרה** 4, 1 und **סלר** 17, 1 und im Ganzen jedenfalls der Sinn derselbe; zugleich wird auch hier wieder die Erklärung des *nomen propr.* durch den Gebrauch des appellativ. (Verbum) recht deutlich. Indessen ist doch viel wahrscheinlicher **سَعُود** zu lesen, was wohl den Sinn nicht ändert; **سَعُود** kommt jedenfalls auch in jamanischen Stämmen vor, s. z. B. Ibn Duraid S. 77.

שח | באמלא s. zu 16, 8 und vgl. weiter unten 27, 5. 6. 10. 36, 7.

כעסה s. zu 12, 6. 13, 4 u. 16, 9.

במלצן kommt, wie bereits oben 7, 4 u. 8, 5 bemerkt worden, in der Verbindung **דמלצן | בחרו** vor, und zwar auch wie hier in einem Satze mit dem Verb. **דוסי(הו)**, so dass man auch hier geneigt sein könnte **במלצן** hinauf zu ziehen zum Verbum: „dass er erhalten hat seinen Knecht *Mas'ad*, in Erfüllung dessen, um dessen Erfüllung er gebeten hat“, **במלצן** (vielleicht) „in seinem Besitzthum *Malasan*“, s. 12, 4 u. 8, 5.

א | ה | מ „und dass vollführe *Almakah* etc.“, s. zu 6, 6. 7. 18, 8. 20, 3 und mit dem Imperf. z. B. 12, 4.

יני Infm. caus. wie 10, 6 und mit Suffix. 3, 2 und besonders

12, 3 fg., welche Stelle ganz denselben Charakter wie die
unrige hat:

בְּרַח | הוֹפִיחֵהוּ | בְּמִשְׁאֲלוֹ | וּבְרֵת | יִתְּאֶן | הוֹפִיחֵהוּ | בְּמִשְׁאֲלוֹ |
יִשְׁתְּאֶן | בְּעִמְדוֹ

vgl. auch weiterhin 26, 9. 10.

4. ב' | י' | אֶמְלֵא | בְּכֹל | s. oben besonders 16, 8 u. weiter 26, 10.

5. ו' | ז' | וְלֵדֶת | ז' | וְלֵדֶת | s. zu 6, 4.

6. לְבָנִי | עֲבָאָם. עֲבָא ist gewiss = ^vעֲבָאִי, s. Dābi', Sohn des

Hāriq, bei Ibn Duraid S. 107, woselbst auch die Etymologie
= لَصَف بِالْأَص; jene עֲבָאָם | בְּנִי waren also die Verwandten des
Weilenden.

7. בְּרַח | בְּרַח | ist Bethenerungsformel, s. zu 20, 6 fg.

Uebersetzung.

... erhalten hat seinen Knecht Mas'ād in Erfüllungen, um
die er gebeten hat (bei ihm?) in Mā'laḡan, und dass vollführe
(vollende) Almakah die Erhaltung seines Knechtes Mas'ād in
allen Erfüllungen, um die er bitten wird (bei ihm?) und dass es
wohlergeht und wohlergehen wird den Kindern Dābi's. Im Na-
men Almakah's von Hirrān.

24. (Taf. 22, a.)

Br. Mas. Pl. XIV no. 28. Obere Theil einer Bronze-Tafel von
'Amrān, 4³/₄ Zoll lang und 6¹/₂ breit.

1. הָדִים | בֶּן | שְׁחֵלֶם | דִּקְנִי | אֶלְמָקָה
2. דִּהֲרֹן | מִזְנֵן | חָגֵן | וְקִהְחֹן |
3. אֶלְמָקָה | בְּמִשְׁאֲלוֹ | בְּרַח | ז'

Erklärung.

1. הָדִים vermuthlich = ²חֲדָיִם, das ein Diminutivum wäre zu ³חַדָּם;
dieses findet sich als arabischer Eigename bei Ibn Duraid S. 107,
woselbst auch die Etymologie angegeben ist. Man könnte es in-
dessen auch = ²חֲדָיִי mit Mimation nehmen, dies Nom. pr. führt
Ibn Duraid S. 108 an.

2. שְׁחֵלֶם derselbe Name, der an der Spitze der merkwürdigen In-
schrift J. B. 1) steht (שְׁחֵלֶם | דִּקְנִי); der Name ist echt arabisch

1) Q. bezeichnet mit diesen Buchstaben das (mir nicht zugängliche) Journ.
of the Bombay branch of the Roy. As. Soc., woselbst Carter 1844 die Inschrif-
ten in Waḡh (in der Nähe der Küste des rothen Meeres, südlich gegen den
Arabischen Busen hin) veröffentlicht hat. Es sind dimethen, nur besser copirt,
welche sich in Wollsted's Reisen, deutsch v. Röddiger, auf der Tafel no. II
vgl. das II, 153 und dessen Versuch über d. hindur. Schriftmonum. S. 50)
befinden. Ich theile dies aus einem Briefe des verehrten Gelehrten an
Herrn Prof. Fleischer, den dieser mir gütigst einzusehen gestattet hat. (L.)

und gar nicht selten; סֶחַל , Sohn des Hunaif, Ibn Duraid S. 17, s. auch S. 267, 269, 275 u. Wüstenfeld a. a. O. S. 327 fg. Der Bedeutung nach entweder *corvus*, oder *facilis*, *lenis*.

$\text{ה} | \text{ב} | \text{ר} | \text{ה}$ ist sicherlich zu ergänzen הוּסִיחֻו wie 1, 5 und a. a. O.

Uebersetzung.

Hudajim, Sohn des Sahlm, hat gebaldigt dem Almakah, dem Herrn von Hirrân, mit, darum dass ihn erhört hat Almakah, gemäss der an ihn gerichteten Bitte, weil

25. (Taf. 22, b.)

Br. Mus. XIII, no 26. Der untere Theil einer Bronze-Tafel von 'Amrân, $7\frac{1}{2}$ Zoll lang, 6 breit.

1	$\text{ה} \text{ר} \text{ן}$ $\text{ס} \text{ז} \text{נ} \text{ר}$
2 $\text{ה} \text{ק} \text{ה}$ $\text{ז} \text{נ} \text{ר}$
3	$\text{מ} \text{ש} \text{ם}$ $\text{ב} \text{מ} \text{ש}$ $\text{א} \text{ל} \text{ה} \text{ו}$
4	$\text{ל} \text{ו} \text{ס} \text{י} \text{ה} \text{מ} \text{ר}$ ו
5	$\text{ס} \text{י}$ $\text{א} \text{ק} \text{נ} \text{י} \text{ח} \text{מ} \text{ר}$ $\text{ד} \text{ק}$
6	$\text{נ} \text{י} \text{ר}$ $\text{ו} \text{ק} \text{נ} \text{י} \text{ן}$

Erklärung.

1. Diese Zeile ist leicht zu ergänzen $\text{ה} | \text{ר} | \text{ן}$ | $\text{ס} | \text{ז} | \text{נ} | \text{ר}$ |.
2. Auch das Ende dieser Zeile enthält nach dem ר gewiss das Verb. $\text{ו} | \text{ק} | \text{ה}$. Nun fragt es sich, wie der Anfang der dritten Zeile gelautei habe. $\text{מ} | \text{ש} | \text{ם}$ ist offenbar zu $\text{ש} | \text{מ} | \text{ש} | \text{ם}$ zu ergänzen; da dieses aber nicht Subject des Satzes sein kann, indem die Inschrift nicht dem Sams, sondern, wie aus Z. 1 hervorgeht, dem Almakah geweiht ist, so ist sicher hier der Name 'Abd-Sams $\text{ע} | \text{ב} | \text{ר} | \text{ש} | \text{מ} | \text{ס}$ als der Name des Hauptsubjects der ganzen Inschrift (d. h. der Weihende und Dankende), zu erkennen, wie 10, 1; demnach wäre $\text{ש} | \text{מ} | \text{ס}$ | $\text{ע} | \text{ב} | \text{ר}$ Object zu $\text{ו} | \text{ק} | \text{ה}$, vgl. Fr. LV, 5, wo ebenfalls $\text{ו} | \text{ק} | \text{ה}$ ohne Suffix sich findet.
3. Ist wahrscheinlich $\text{מ} | \text{ש} | \text{ם}$ | $\text{א} | \text{ל} | \text{ה} | \text{ו}$ zu lesen.
4. $\text{ל} | \text{ו} | \text{ס} | \text{י} | \text{ה} | \text{מ} | \text{ר}$ ebenso 9, 5. Vermuthlich ein weiterer selbständiger Finalsatz.
5. $\text{נ} | \text{י} | \text{ר}$ ebenso 17, 7, w. s.
6. $\text{א} | \text{ק} | \text{נ} | \text{י} | \text{ח} | \text{מ} | \text{ר}$ ist gewiss Plural zu $\text{ק} | \text{נ} | \text{י}$ (s. 10, 8 $\text{ק} | \text{נ} | \text{י} | \text{ח} | \text{מ} | \text{ר}$), also vermuthlich = „Besitzthümer“, vgl. auch die eigenthümliche Bildung $\text{א} | \text{ק} | \text{נ} | \text{י} | \text{ן}$ 20, 3.
7. Das ר ist offenbar Relativ-Pronomen; charakteristisch ist die Perfect- und Imperfectform nebeneinander, und ebenso die Endung auf ן bei letzterem. Zu $\text{ר} | \text{ק} | \text{נ} | \text{י}$ ist zu vergleichen Fr. XI, 9. $\text{ר} | \text{ק} | \text{נ} | \text{י}$.

Uebersetzung.

[‘Abd-Sams, der Sohn des . . . und seine Brüder (oder: und seine Söhne) hat (haben) von]

Ilirân, darum dass er erhört hat den 'Abd-Sams gemäss den an ihn gerichteten Bitten — — — zu ihrer Erhaltung und zur Erhaltung ihrer Besitzthümer, die sie erworben haben und erwerben werden.

26. (Taf. 23.)

Br. Mus. Pl. XII, no. 22. Längliches Fragment einer Bronze-Tafel von 'Aurân, an der linken Seite beschädigt, $10\frac{1}{2}$ Zoll lang, $1\frac{1}{2}$ breit.

1		אישם
2		בנו כר
3		הקניו אלם
4		מזנדן גרבם
5		א בללי א
6		מ אישם
7		מ לעברו וחטר
8		חיל ירקם אלםק
9		מחטרו בן טיקב
10		בטאל בן קזאטר

Erklärung.

1. אישם bietet den bekannten Namen Aus, bei Wüstenfeld a. a. O. S. 98 fg., der auch in Zusammensetzungen mit Allâh und Manâ in Arabischen sich findet; im Himjarischen אשם Wr. 1. Auf den Namen אישם folgte gewiss noch der Name des Vaters und dann יכנידו oder זמנידו.
2. כר | בנו lässt sich nicht mehr ergänzen.
3. Das מ zu Anfang dieser Zeile ist vielleicht der Schluss von ארם.
4. מזנדן a. zu 1, 4 fg.
5. א | בללי | א Es ist dies das einzige Mal, dass מזנדן eine weitere Bestimmung neben sich hat; diese ist vielleicht eine Bezeichnung des Gegenstandes, aus dem diese Geschenke bestehen. Die Etymologie der Wurzel עלב impedit, punivit giebt keine passende Bedeutung, die um so schwerer zu errathen ist, weil wir es mit einem Fragment zu thun haben.
6. מ | אישם Diesem ist ohne Zweifel מן mit einem entsprechenden Verbum vorausgegangen. Die Ergänzung von א | בללי ist wahrscheinlich, wie 1, 4 u. 13. 3 = אשם | בללי, und dann wäre בללי, wenn es anders nicht falsch gelesen oder geschrieben, ein ganz merkwürdiger dem Hebräischen entsprechender Plur. majestat.
7. מ | לעברו | וחטר (wie z. B. 20, 1. 7 u. sonst öfter) zu ergänzen.
8. חיל | ירקם | אלםק vgl. ירבין 18, 5, die Bedeutung ist jedoch schwer zu ermitteln; jedenfalls möchte es Etwas bedeuten, was Almakah an

Aus^m that. Der Zusammenhang verlangt etwa eine Bedeutung wie „erhalten“. Das Hebräische bietet nichts Passendes, דבר etwa „vorübergehen“, daher „schonen, ungestraft lassen“. Im Hifi bietet sich freilich קָצִיר „darbringen, weihen“, als religiöser Gebrauch. וְהָטַר entweder im Singular, oder Plural וְהָטַר zu lesen, wie die ganze Redensart 16, 6, verglichen mit 20, 9 und 27, 8, anzutreffen ist.

9. מַחֲמֵנוּ vermuthlich = „er hat ihn bewahrt (oder erhalten)“, s. 7, 6. 9 (מַחֲמֵנוּ), 13, 5 (מַחֲמֵנוּ), 10, 3 (מַחֲמֵנוּ).

צִיָּק ein solches Nom. propr. ist sonst im Arabischen nicht vorhanden. Indessen wäre es immerhin möglich, dass das betreffende Zeichen für צ ebensowohl für ص, als auch für ط, für welches noch kein besonderes vorhanden gewesen zu sein scheint, gebraucht worden ist, so dass man lesen könnte مِقْطَاص = مِقْطَاط oder مِقْطُوط (wie مِقْمُون), das wahrscheinlich die Bedeutung der „Wachsamkeit“ (vgl. 14 = hebr. צִיָּק) gehabt hat. Ferner liegt وقى „den Nacken brechen“.

10. זָבַס אֵל: Derselbe Name findet sich auch 37, 4. Zur Erklärung muss hier gewiss das hebräische זָבַס, das freilich nur im Hifi und Piel gebraucht wird, zu Hilfe genommen werden; es bedeutet „anblicken“ im Sinne von „berücksichtigen“ wie Ps. 84, 10. das 4, 6. Jes. 64, 6, vgl. צָבַס.

11. עֲזָאֵר. Mit אֲמַר finden wir noch andere Namen in den hiniarischen Inschriften zusammengesetzt, wie יְהוֹעָזָר Fr. XII—XIV, שְׁמַעְיָאֵר Fr. 56, 5. הַלְבָּאֵר Fr. 114 und אֲזַחְמָאֵר weiter ant. 36, 2, s. das. u. über die Bedeutung die frühere Abh. in dieser Zeitschr. X, 56 = „der Erhabene, der Fürst“. — עֵז ist jedenfalls die bekannte Radix עָז, also „den der Erhabene stärkt“, vgl. עֲזָרָה. 1 Chr. 27, 10 u. die jamanischen Städtenamen عَزْر, تعز.

Uebersetzung.

Aus^m die Söhne K. haben gehuldigt dem Almakah (dem Herrn von) mit diesem seinen Knecht Aus^m und haben gepriesen die Herrlichkeit und den Thron Almakah's ihn bewacht hat der Sohn des Majkās (Majkās), Nabat'il, der Sohn 'Azzamir.

27. (Taf. 24.)

Br. Mus. Pl. X, no. 16. Bronze-Tafel von 'Amrān, 9 Zoll lang und 6 breit.

1) Die Copie des Br. Mus. hat עֲזַמְמִיר. (L.)

1	זרעם מענין חקו אלטק
2	ה דחין דן מענין רשם
3	חזו בכך האחד שבאן
4	ואשר האחד ללקטה
5	ו בבית בן צוסן ושל
6	מלא בעמחו במדות פצר
7	ן וחוסדו במשאלו ו
8	החב לחיל אלטקה האמנם
9	ול יחאן אלטקה צרק עבדה
10	ו זרעם באמלא יחמלאן בעסיו

Erklärung.

1. זרעם ist vielleicht = *سريع* *celer* (*ramus regens*).

Nach dem Kāmds giebt es einen Dichter *سريع*, Sohn des *صفران*.

2. זמנין Zuname (Attribut) des Sari'. Die Form ist wie *مَرْفَعَان*

Zuname des himjarischen Königs *عمر* (s. Caussin a. a. O. I, S. 105. 106), was dort, wie es scheint, ein einfaches Eigenschaftswort ist, ähnlich wie im Aethiopischen i hinten an die Participia angefügt wird, um sie zu Substantiven des Thäters zu erheben, z. B. *ጌሙዊ*: Lebengeher, s. Dillmann a. a. O. §. 118. Für die Bedeutung scheint das arabische *عنى* nichts Sicheres zu ergeben: vielleicht ist es passender *عيا* heranzuziehen, also „der Geknechte“, etwa wegen des körperlichen Wuchses? Es könnte aber auch „der Demüthige“ bedeuten. Uebrigens macht es dieses Nom. pr. mit doppelter Bildung sehr wahrscheinlich, dass auch *זנדר* u. andere dergleichen nomina im Singular stehen.

3. ז' | א' | חקני | א' zu 1, 3. fg.

2. זנדר | ז' | חקני | א' zu 1, 4. fg.

3. ז' | חקני | א' zu 1, 3. fg. und 10, 2. fg.: *זנדר* | *ז' | חקני | א'* | *ז' | חקני | א'*. Aus dieser Stelle geht hervor, dass das Subject des Verbums *ז' | חקני | א'* der Weihende ist; es kann sich also nur noch um das Suffix handeln, das entweder sich auf *זנדר*, oder auf *ז' | חקני | א'* beziehen kann, so dass das Verbum einen doppelten Accusativ regieren würde. Ohne Zweifel aber ist der Sinn: „das er niedergelegt hat“ oder „hiermit niedergelegt“, vgl. jedoch noch zu 29, 3.

3. ז' | חקני | א' oben zu 10, 3, wo dieselbe Wendung wiederkehrt, wie auch 10, 9, welche Stelle mit Z. 8 unserer Inschrift zusammenstimmt. *ז' | חקני | א'* ist jedenfalls Relativpartikel, wie das folgende Verbum zeigt; aber es ist zweifelhaft, ob man „darum“ oder „damals als“ übersetzen soll.

4. ז' | חקני | א' Das Folgende ist schwer verständlich, besonders das wiederholte Verbum *ז' | חקני | א'* und Z. 4 *ז' | חקני | א'*; was soll zu dem

letztern (Plural) Subject sein? Es ist kaum ein anderes denkbar, als die beiden vorangehenden Wörter: **שָׁבַעִין וְאַסָּד**; wie aber ist dann **הָאֵתָר** zu construiren? Eine Möglichkeit ist, dass **הָאֵתָר** den Satz anfangt als Prädicat, dazu treten dann die beiden Substantiva **שָׁבַעִין וְאַסָּד** als Subject, dann wird aber das Verbum noch einmal aufgenommen und zwar im Plur., weil es nämlich den Substantiven nachsteht, entweder in demselben Satz fortführend, oder einen Zwischensatz beginnend, wenn man nicht etwa annehmen wollte — was jedoch unwahrscheinlich — dass **הָאֵתָר** ein Nomen sei. Was die Bedeutung von

הָאֵתָר ¹⁾ betrifft, so kommt **أَخَذَ** im Arabischen nicht in IV vor, ebenso wie das hebr. **אָחַז** nicht im Hifl und nur einmal im Hifal sich findet; in I bedeutet es: „ergreifen, fassen“ (wie im Hebräischen) und „anfangen“, und passt insofern ganz gut, wenn man das erste **הָאֵתָר** im Sinn des hebräischen Infin. constr. nimmt.

7. **שָׁבַעִין** Sollte das heissen: „die von Saba“ oder „die Sabäer“ etwa = **سَبَائِيَّوْنَ**, oder ist es Name eines Mannes, wie **דָּאן** oben 22, 2? ²⁾

4. **אֲסָד** ist gewiss derselbe Name wie **أَسَدٌ**, ein bekannter arabischer Stammesname, auch als jamanischer genannt bei Ibn Duraid S. 217, vgl. auch oben **אֲבִירָם** 11, 1.

11. **לִקְטָם** Stamm = **لَقَطَ** (**לָקַט**) hat die Bedeutung des Sammelns, in III ex adverso hit, VIII incidit in rem neopnata. Man könnte nun von III ausgehend an einen feindlichen Angriff denken; jedoch nimmt man passender das arabische **لَفِط**: (**لَفِط**) „spotten, verhöhnen, lächerlich machen, nachwillig behandeln“ zu Hülfe. Es ist dies Wort offenbar verwandt mit dem hebr. **לָצַח**, **לָצַח**, **לָצַח** u. s. w.

5. **בְּבֵית בֶּן יִצְחָק** Das wäre etwa der Ort, wo sie ihm zu nahe getreten sind. Der Name **صُوفَان** findet sich nicht im Arabischen, wohl aber **صُوفَة** bei Ibn Duraid S. 285. Zur Ableitung bietet sich **صَافٍ** *lanosus fuit, declinavit ab aliquo (facies)*; IV prohibuit, avertit, ausserdem I: *deflexit totum a scopo* = **صَفِ**.

Es könnte nun übersetzt werden: „als anfang Saba'in und Asad, sie anfangen ihm schimpflich zu behandeln im Hause des Sohnes Sufan's“.

6. **וְהָאֵתָר הָאֵתָר** (**א** zu 18, 8: 23, 1 u. weiterhin 36, 7) „und er bat um Erfüllung (Erhörung)“. Ueber **הָאֵתָר** s.

1) Vgl. auch Fr. XII u. XIV **מֵאֵתָר** und **לֵאֵתָר**.

11, 6, 12, 3, 16, 8, 23, 2, 4 u. hier Z. 10. Da dies Wort gewöhnlich bei diesem Verbum סלל und dem Verb. סלל anzu- treffen ist, so möchte man es fast als Präposition nehmen, und das Suffix auf den Gegenstand beziehen.

$\text{סלל} | \text{בטוה}$ ist ein ähnlicher Beisatz, wie in derselben Verbin- dung 23, 2 בטללן steht. בטוה erinnert zunächst an מֵהָ valde perennisit oder tenuis fuit (aus letzterer Bedeutung wären dann freilich mancherlei andere zu entwickeln), oder es ist an מֵהָ „der Zwischenraum zwischen zwei Bergen, Berg- schlucht“ zu denken¹⁾. Es könnte ein solcher Zufluchtsort genannt sein, und dazu

סלל entweder Nom. propr. loci, oder etwa wie عَصْر und عَصْر im Sinne von refugium, so dass er sich in eine Bergschlucht zu retten suchte; sonst bedeutet عَصْر noch tempus, auch fa- milia.

7. $\text{סלל} | \text{בטוה}$ „und er (Almakah) erhielt ihn, gemäß der an ihn gerichteten Bitte“. Dieselbe Verbindung finden wir 12, 3. Fr. LV, 3, 4.

8. $\text{סלל} | \text{בטוה}$ $\text{סלל} | \text{בטוה}$ zu 10, 8, 9: $\text{סלל} | \text{בטוה}$ und Fr. LVI, 11, 12: $\text{סלל} | \text{בטוה}$ Sicherlich ist hier zu übersetzen: „und er hat vergolten (gedankt) der Majestät²⁾ des Almakah in Redlichkeit (Treue)“.

9. 10, 10, 11: $\text{סלל} | \text{בטוה}$ Man vergleiche zu- nächst die ganz ähnliche Phrase 23, 2 fg.

$\text{סלל} | \text{בטוה}$ $\text{סלל} | \text{בטוה}$ $\text{סלל} | \text{בטוה}$ $\text{סלל} | \text{בטוה}$ und 12, 4: $\text{סלל} | \text{בטוה}$ $\text{סלל} | \text{בטוה}$

Aus diesen und den weitem Stellen, wo das Verbum סלל sich findet (wie 6, 6, 7, 18, 8, 20, 9), geht hervor, dass von diesem Verbum immer ein Infinitiv eines Verbums „erhalten, beglücken, schenken“ abhängt; aus 3, 2 aber, das Fragment ist: $\text{סלל} | \text{בטוה}$ und wo gewiss nichts anderes zu ergänzen ist, als $\text{סלל} | \text{בטוה}$ oder $\text{סלל} | \text{בטוה}$ (wie denn auch das folgende, wo סלל steht, zeigt, vgl. 20, 5), dass סלל auch eine dem סלל ähn- liche Bedeutung haben muss, also entweder „rechtfertigen“ oder „Einem Treue beweisen“ oder „Einem Heil ge- wahren“ (wie im Hebräischen), oder geradezu „Einem be- glücken“, so dass es ganz identisch wäre mit $\text{סלל} =$ „Einem

1) Zu סלל s. den arab. Eigennamen سَلَل und die arab. Etymologie dazu bei Ibn Duraid II, 1, 1 u. fg.; es ist also sicher ein altarabisches Wort.

2) So ist wohl סלל aufzufassen, eine eumclitische Umschreibung für die Gottheit, s. 20, 9, 25, 8.

seinem Versprechen gemäß behandeln, Einen treulich behandeln^a, zumal auch beide Verben צדק (als II zu nehmen) und ריסי ein folgendes ׀ haben.

Uebrigens ist auch die Construction von יראן | יראן bemerkenswerth, indem wir eins der wenigen Beispiele haben, wo steht arabisch ל mit folgendem Imperfect steht, wie 6, 10, 11 (wiewohl dort ohne ו finale, dem arab. Modus naeb. noch näher kommend) und 35, 4: לִשְׁרֹסֶיךָ.

Zu באסלא a, 16, 8, 23, 3, hier in einer auf die Zukunft gehenden Wendung.

Uebersetzung.

Sari^m Ma'majin hat gehuldigt dem Almakah von Hirran mit diesem, das er niedergelegt hat, als Saba'in und Asad angefangen haben ihn muthwillig zu behandeln im Hause des Sohnes Saba'in, und er hat um Erfüllung gebeten (bei ihm?) in und er hat ihm erhalten, gemäß der an ihn gerichteten Bitte, und er hat's vergolten der Majestät des Almakah in Redlichkeit, und dass Almakah vollende zu beglücken seinen Knecht Sari^m mit Erfüllung dessen, um das er bitten wird (bei ihm?).

28. (Taf. 25).

Br. Mus. Pl. XV, no. 31. Ein rother Sandstein-Block, gefunden in der Umgegend von Ta'ezz; Höhe 11 1/4 Z., Breite 8 3/4.

1 ה
2 ואר
3 וירכא
4	רם ענבר (71)
5	רלדש עק
6	ל

Erklärung.

Zunächst mögen hier einige Worte über den Fundort Ta'ezz Platz finden. Ta'ezz = ²تَعِيز a, Marāsid IV, 479, bei Reinand, trau. d'Aboulfeda p. 121 = ²تَعِيز (vgl. Ibn-Batut. II p. 172 ff.), ist der Form nach sicherlich Imperfectform von ²عز. Nach dem Marās. ist es eine قلعة, ein festes Bergschloss, damals mit einer königlichen Residenz, und zwar war die Stadt eine der schönsten Jemens (Ritter, Erdbeschreibung XII, S. 236), woselbst noch in den Zeiten Niebuhr's und Botta's (1837) der Sultan von Jemen residirte. Wird ²تَعِيز noch bei Abulfeda nur ein Schloss حصن und im Marāsid قلعة genannt und ist von der Stadt durchaus noch nicht die Rede, so wie sie bei Edrisi und Istachri noch gar nicht vorkommt, so ist dies daraus zu erklären, dass die Stadt

erst später so bedeutend wurde. Sie verdankt ihre Gründung den Ejbiden. Ihre verschiedenen Moscheen und Medresen nennt Ritter a. a. O. S. 724. 740. 741, Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arab. I, S. 379 u. 376—84, vgl. bei demselben den Plan der Stadt, tab. 66 u. 67. In der Nähe liegt der Berg Sabir (صبر), aus dessen Quellen die Stadt mit Wasser versorgt wird; über der Stadt erheben sich die Ruinen der alten Städte Oeddema und Thobäd; von diesen ist das erstere sicher عَدْنَة, nach Marāsid II, S. 177 ein رِص (Suburbium) von تعز, die zwei andern heißen العَرَبِيَّة und المَشْرِقَة. Ausserdem gehört zu den Schlössern von تعز ein حَلِيَّة, vgl. Marāsid, I, S. 113: حصن من حصون تعز حَلِيَّة. Auch lag innerhalb des Bezirkes von تعز das Schloss السواء das. II, 4, endlich خَزَانُ نُحْرٍ das. II, 100, (vgl. Kānūs s. v. عَز), das ausdrücklich als Schloss von Ta'ezz und wie خَزَانُ خَيْت als auf dem Berge صبر gelegen angegeben wird. Von diesem in der Nähe der Stadt gelegenen Berge oder Höhenzug heisst es das. II, S. 146: es sei ein bedeutender (شامخ) langer und hoher Berg, der über der Feste von Ta'ezz sich erhebe, auf dem eine Anzahl von Schlössern und Flecken sich befinde, darunter auch eine قلعة, genannt صبر. Diese Schlösser aber auf diesem Gebirgszuge, die ja wohl zur Nachbarschaft von Ta'ezz gehören, sind wahrscheinlich, wie an sich schon zu vermuten ist, zum grössten Theil schon in den ältesten Zeiten entstanden. Ausdrücklich erzählt Botta (bei Ritter a. a. O. S. 790) in der Beschreibung seiner interessanten Excursion nach dem جبل صبر, dass er an den Ruinen eines grossen alten Schlosses vorbeiging, dessen Erbauung die Anwohner den heidnischen Arabern zuschrieben (wie Ritter richtig bemerkt:) „vor Muhammed, also den Himjariten“.

Ta'ezz (übrigens 1837, zu Botta's Zeiten, schon fast ganz in Trümmern) ist umgeben von Resten der alten Wasserleitungen (vgl. Botta bei Ritter a. a. O. S. 785) in der Breite des 400' hohen Schlosses Kähre (offenbar ein Vorberg des صبر) nach Niebuhr S. 382. — Am Nordabhang, oder vielmehr in der Thalebene, in einer der steilsten (bis zu 7000 Fuss sich erhebenden) in dem nordöstlichen Theile des صبر, liegt die Stadt

Ta'ezz (Ritter a. a. O. S. 784 u. 786); Berghaus (nach Niebuhr) bestimmt ihre Lage zwischen 13° 34' nördl. Breite und 41° 55' östl. Länge von Paris im Verhältniss zu San'a 15° 21' nördl. Br. und 42° 16' östl. Länge. Auf dem Berge bestieg Botta (Relation etc. p. 106, bei Ritter a. a. O. S. 791 fg.) den höchsten Punkt des Hish ol-'Aräs; eine Treppe aus gut behauenen Quadern ohne Cement führt hinauf bis zum Portale; ehe man dahin gelangte, war man schon an ausserordentlich grossen, gut cementirten Cisternen, die noch in gutem Stande waren, vorübergekommen. Das Schloss erkannte Botta als ein entschieden vorislamisches Denkmal. Als Erbauer nannte man ihm Kalfär; es steht am äussersten Ostende des Berges Sabar. Die Ausdehnung der Schlossmauern und ihrer Thurmfesten ist sehr bedeutend. Die höchste Stelle des Schlosses, welches bewohnt gewesen zu sein schien, bestand aus mehreren viereckigen Gemächern, davon noch ein Zimmer fast ganz geblieben. In der Umgebung befanden sich Brunnen, in denen Schätze von Dämonen bewacht werden sollten; sie mögen wohl zu unterirdischen Gewölben führen, die zu Magazinen dienten. Eine Inschrift bemerkte Botta nicht, doch war seine Untersuchung nicht genau; sonst reist sich das Denkmal den grandiosen himjarischen Bauwerken mit Inschriften an. Dass es in früheren Zeiten keinesweges so abgeschlossen und isolirt gewesen wie heute, beweist der Pflasterweg, der von der grossen Treppe des Hauptportals hinabreichende bis zu der Ebene von Ta'ezz und noch auf mehreren Stellen in langen Strecken wahrnehmbar sei, bei denen die Araber, wenn sie vorüber gehen, niemals unterlassen laute Flüche gegen die Ungläubigen, ihre Erbauer, auszustossen, ein sicheres Zeichen hohen himjarischen Alterthums dieser Monumente.

Die Inschrift ist im Zusammenhang zu erklären ganz unmöglich. In Z. 1 ist nur noch etwa ein η zu erkennen¹⁾.

2. נאדן möchte wohl zu נאדן zu ergänzen sein, s. zu 6, 8, 8, 11, 12, 9. u. besonders 29, 1, 4—6.

3. וירבא wahrscheinlich zu ergänzen וירבאן , das eine Imperfectform wäre; aber eine Wurzel עא existirt nicht im Arabischen, es müsste also eine eigenthümliche Bedeutung von עא sein, das auch sonst eine himjarische Radix ist. Bemerkenswerth ist noch, dass der eine Fuss des α einwärts gebogen ist²⁾.

4. רם ist ein Ueberbleibsel eines Substantivums mit Minution.

זכמר ist wohl זכמר zu lesen, da von jenem Worte keine Wurzel

1) In der Copie des Br. Mus. ist dies gar nicht vorhanden, zur Noth lässt es sich aus einem dem Nachlass beigegebenen Abklatsch herauslesen. (L.)

2) Auch dies ist nur in dem erwähnten Abklatsch, nicht aber in der Copie des Br. Mus. (L.)

dieser Art sich findet, während mit **נמר** sich das Nom. pr. **אנמר** (s. zu 7, 1) vergleichen lässt.

5. **נדר** von **נדר** (**נדר**) mit Suffix III Sing. masc. in eigenthümlicher Bildung, s. die folgende Inschr. n. 37, 2.

נדר vielleicht zu lesen **נדר** und zu ergänzen wie 29, 7 **נדר**, s. das. In der Photographie lässt sich in der That ein folgendes : wahrnehmen, daher zu übersetzen: „für seine Kinder und sein Besitzthum“.

29. (Taf. 26.)

Br. Mus. Pl. V, no. 6. Bronze-Tafel, 9 Zoll lang und $1\frac{1}{2}$ breit. Die letzten Worte der Inschr. sind auf dem Rand der Tafel eingegraben.

1	צדקדקר	ברן	אדן	קני	מלך	הצרות	בן	אל
2	שיר	שקני	סין	דאלם	שקניס	דחבחן	דמר	
3	לוח	חלם	דחבם	קחם	וקצאח	דח	שפה	שין
4	כמו	כחא	הש	בנשאלס	וחא	צדקדקר	באון	
5	סין	דאלם	ועהתר	אבם	ואלהר	מחרש	אלם	
6	ואלהר	ואלהר	הנדה	שבוח	נשול	ואלהר	ו	
7	דש	וקש	ועבחה	עישור	דזכרלבם	מרחר		
								ם ואחם רינעם

Auf der Rückseite:

(ש) עשר

Erklärung.

1. **צדקדקר** ist offenbar, wie auch Z. 4 zeigt, der eigentliche Name des Verfassers der Weistafel. Die Zusammensetzung des Wortes ist eine ganz eigenthümliche, wenn auch jeder einzelne Theil desselben bekannt ist. **צדק** (über dessen Bedeutung s. zu 5, 2 u. 27, 9) ist vermuthlich = „Heil“, resp. „Einen segnen, glücklich machen“ und **דקר**, wie zu 10, 10 bemerkt worden = „männlich, stark“, und in diesem letztern Sinne in Verbindung mit **צדק** mag das Wort bedeuten: „den der Starke segnet“.

ברן in Beziehung auf die folgende Wortgruppe ist es sehr zweifelhaft, wie dieselbe aufzufassen sei. Man hat zwei Möglichkeiten. Erstens: **הצרות מלך** gehört noch als Apposition zu **צדקדקר** und **קני** sind auch Apposition zu eben demselben, und **אדן** ist weitere Bestimmung des **צדקדקר**; d. h. dieser §. ist König von Hadramût und der Sohn des Hār. Zweitens lässt sich annehmen, dass **נדר** ein vom Vorhergehenden abhängiger Genitiv sei, **א** aber doch Apposition zu **צדקדקר**; d. h. dieser befand sich in irgend einem, etwa durch **קני** ausgedrückten, Dienstverhältnisse zum König von Hadramût, ist aber doch der Sohn des Hār. Mag nun nun das Eine oder das Andere wählen, in jedem Falle bleiben **קני** **אדן** **ברן** gewisse Apposition, resp. Epitheta, zu **צדקדקר**. Dass so zu vertheilen

ist, läßt sich leicht erweisen, denn erst **בְּקֵי** (Z. 2) (dem sonstigen **הִקֵּי** entsprechend) kann das Verbum sein, und **בִּי** ist entschieden der entsprechende Göttername.

Was nun das Wort בֵּן betrifft, so ist etwa an בֵּן בְּרִית Fr. III zu erinnern; noch mehr entsprechend ist Fr. XI, 10

גִּבּוֹר, bei welchem an „benefecit“ zu erinnern ist. Hier könnte es sich nur um ein davon abgeleitetes Substantivum, resp.

Adjectivum عَافٍ handeln (das freilich im Arabischen nicht vorkommt), etwa im Sinne des arab. عَافٍ = observans et pius erga parentes atque etiam erga Deum.

77* dagegen bietet die grösste Schwierigkeit, wiewohl wir es bereits durch 6, 8, 8, 11, 12, 9 (? 28, 2) kennen. An jenen Stellen wie auch 31, 3 kann man zweifelhaft sein, ob sich אֱלֹהִים auf die Gottheit bezieht, oder auf den Menschen, der durch Etwas beglückt wird. Hier in unserer Inschrift bezieht sich Z. 4 אֱלֹהִים entschieden auf die Gottheit אֱלֹהִים, dagegen Z. 6 ebenso entschieden auf den Bittenden. Es ist daher im höchsten Grade schwierig die Bedeutung herauszufinden und insbesondere sie für diese Stelle festzusetzen.

Man könnte neben בֵּין bei אֶת etwa an die Bedeutung „gehorsam“ denken, etwa Elativ בֵּין אֶת , das freilich im Arabischen eine ganz andere Bedeutung hat.

ⲛⲓ dasselbe Wort treffen wir auch Z. 7 (vielleicht 28, 5) und ausserdem noch 10, 8, 20, 3, 25, 5 und Fr. XI, 3 an; überall aber, wie es scheint, in der Bedeutung *Besitatum*; aber wie dies auch hier passen soll, ist nicht abzusehen. Man könnte deshalb denken an das äthiopische **ቅዱሳን** = *servus, subjectus*, so dass also Sadakdakar als ein Knecht, Vasall (vgl. die Titel **ሰዳክዳር**, **ሰዳክ**, **ሰዳክ**) des Königs von Hadramūt bezeichnet wäre. Freilich hätte man dann erwartet, dass **ሰዳክዳር** vorangestellt worden wäre, und zwar vor der Bezeichnung seiner Vasallenstellung; denn dass es heissen solle: „der Knecht des Königs von Hadramūt, des Sohnes Israhel's“ (ohne dass also **ሰዳክዳር**, seiner Abstammung nach, näher bezeichnet wäre), ist doch sehr unwahrscheinlich. Es ist daher immerhin wahrscheinlicher, dass **ⲛⲓ** noch zu dem vorhergehenden Attribute des **ሰዳክዳር** gehört, entweder als ein selbständiges Wort (etwa = *dives*?), oder mit **ሰዳክ** verbunden, und dann folgt abermals appositionell

753. Diese Stelle unserer Inschrift ist von hoher Be-

1) Vgl. z. B. Fr. IX, 1 fg. | אֱלֹהִים | בֵּן | שְׁמֵהֶם | דָּרַח | מִכָּךְ |
 שָׁמָּה, das eine ganz passende Reihenfolge bildet.

deutung für die Benennung und Regierung der alten berühmten Ortschaften, die wir nur noch bei Wr. 1 u. 3, dort vielleicht in der Verblendung von חֲמִרָה | חֲמִרָה finden: hier jedoch in der ganz klaren und vollständig gewissen חֲמִרָה | חֲמִרָה. Wir haben also erstlich den unwiderleglichen Beweis, dass es selbständige Könige von Hadramūt gegeben, wodurch denn die von Ibn Chaldūn aufgeführten Listen von selbständigen Königen von Hadramūt gerechtfertigt werden¹⁾.

Zweitens haben wir, wenn wir annehmen dürfen, dass unsere Inschrift von Bewohnern Hadramūt's ausging, auch ohne dass wir den Fundort genau wissen, die Erklärung von den eigenthümlichen sprachlichen Erscheinungen dieser Inschrift; denn sie gehört ihrem Ursprunge nach nicht dem himjarischen Gebiete im engsten Sinne (d. h. dem von Saba), sondern einer mundartlichen Abzweigung desselben an.

חֲמִרָה | חֲמִרָה. In dem Namen חֲמִרָה haben wir einen echt himjarischen Namen, der sich ebensowohl auf dem classischen Boden des alten Marjāb (vgl. die Inschriften bei Fr. LV, 1, 4. חֲמִרָה | חֲמִרָה Wr. Z. 5 u. weiter unten no. 36, 5) als auch zu Hadramūt (wie unsere Inschr. zeigt) sich findet. Zur Erklärung des Wortes vgl. die Abb. in dieser Zeitschr. X, S. 54 u. ausserdem S. 46 fg. und Caussin a. a. O. I, S. 74 fg.²⁾. Ausdrücklich wird von Ibn Chaldūn (bei Caussin a. a. O. I, S. 74 fg.) ein Hishrah oder Lishrah (חֲמִרָה oder חֲמִרָה) unter den Königen von Hadramūt aufgezählt.

Da nach Ibn Chaldūn (a. a. O. S. 136) die Könige von Hadramūt allerdings zeitweilig von den Himjaren abhängig, oft aber auch unabhängig und Rivalen von ihnen, ja sogar Herrn Ma'rib's und Sana'a's waren, so würde es sich leicht erklären, wie sich in der Nähe von Aden eine solche in Hadramūt geschriebene Inschrift finden konnte, wenn nicht vielleicht anzunehmen ist, dass dieselbe anderswoher dahin gebracht wurde.

חֲמִרָה. Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass dieses Wort dem sonstigen חֲמִרָה entspricht, denn es ist das folgende חֲמִרָה, wie man namentlich aus Z. 6 sieht, offenbar die betreffende Gottheit, der die Weihetafel gilt; auch ist eine solche Form חֲמִרָה statt חֲמִרָה an sich sehr wohl denkbar. Wir haben Folgendes dafür anzuführen:

1) dass das Causativ im Semitischen ursprünglich ein präfigirtes *e* gebildet und erst allmählig zu *h* (Hebräisch, Himjarisch) und dann zu *s* (Arabisch, Aethiopisch und Aramäisch) sich verflüchtigt habe, geht aus den deutlichsten Anzeichen hervor:

a) Man findet sowohl im Hebräischen, als namentlich im Ara-

¹⁾ S. dieselben bei Caussin a. a. O.

²⁾ Die Erklärungen von Levy in d. Zeitschr. XIV, S. 466. Ann. 4 und von Illus das XV, S. 442 können nicht ausreichen.

malischen Spuren dieser S-Bildung ¹⁾. Im Hebräischen: שָׁרַם, שָׁרַם, und dann s verhärtet in שָׁרַם שָׁרַם (vgl. das aram. שָׁרַם, שָׁרַם, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. §. 122, a). Der ursprüngliche Laut, welchen der Causalvorschlag sa oder ta hat, hat sich dann weiter in ha verflüchtigt. Im Aramäischen Šafel und Išafal (Išafal): שָׁפַל, שָׁפַל, שָׁפַל, שָׁפַל, שָׁפַל, שָׁפַל, wobei dann noch eigenthümlicher Weise auch Spuren jenes dem Hebräischen ähnlichen, schon etwas erweichten Šafel, z. B. שָׁפַל, שָׁפַל, sich finden, wodurch das Chaldäische die ganze Stufenleiter von š, s, t, h bis zu dem einfachen spiritus lenis s durchläuft. Vgl. Winer, chald. Grammatik, §. 14. Uhlenmann, syrische Gramm. §. 24. Hoffmann, gramm. syr. §. 61.

b) In einzelnen semit. Idiomen finden sich aber auch als stehende Conjugation Causative mit š gebildet, wozu im Grunde das Aramäische bereits den Anfang macht, und zwar

α) das assyrische Šafel und Išafal, z. B. שָׁפַל, neben welchem das Afel und Ifal noch sehr selten sind, s. Oppert, Éléments de la Grammaire assyrienne p. 54 fg. Jene Form hat sich so stark festgesetzt, dass sich von ihr aus wieder neue Verba bilden, wie שָׁפַל „machen“, von שָׁפַל „sein“, s. das Ann. 2, ähnlich wie im Aram. שָׁפַל von שָׁפַל.

β) Auf dem ganz entgegengesetzten Ende des Semitismus zeigt das Amharische die gewöhnliche Causativform durch vorgesetztes አስ gebildet, und zwar ist dies die hauptsächliche Bildungsart der Causative (አስቀበለ!), z. B. አስቀበለ! „er veranlasst zurückzukehren“, vgl. Isenberg, Grammar of the Amh. Language, S. 53. 54. 85, und dazu das äthiopische Beispiel አስቀበለ! und አስቀበለ! bei Dillmann (a. a. O. S. 128); dagegen wird in der Saho-Sprache oesoh nachgesetzt (s. Nouv. Journ. asiat. 1843, II, p. 116).

2) Den handgreiflichsten Ueberrest und Beweis dieser Causativbildung mit s hat aber das Arabische und Aethiopisch-Amharische in der X Conjugation = syrisches Išafal (Išafal); denn es kann trotz den Ausführungen bei Dillmann (a. a. O. S. 128) kein Zweifel obwalten, dass die arabische X Conjugation zur vierten sich verhält, wie die VIII zur I, und سَقَطَ entspricht eben so gewiss einem ursprünglichen سَقَطَ, wie سَقَطَ einem سَقَطَ; das سَقَطَ hat nun aber die hadramantische Abzweigung des Hingarischen.

1) Vgl. auch im Aethiopischen z. B. Formen wie: አረገለ! Wagen, bei Dillmann a. a. O. S. 111.

Mag man immerhin annehmen, dass die amharische Form mit vocalischem Anlaut noch ursprünglicher ist, jedenfalls haben wir hier eine charakteristische Alterthümlichkeit in dieser harten Form und in Verbindung mit himjarischem Hilf ein merkwürdiges Kennzeichen des Standpunkts, auf welchem diese Sprache steht. Einen ganz besondern Beleg für die Richtigkeit dieser Erklärung von שָׁן, oder eine resp. merkwürdige Parallele zu dieser harten Form und einen Beweis, wie diese Mandart hart auszusprechen ließe, bietet die Aussprache des Suffix. III Sing. (הוּ) wie שָׁ, wie Z. 4. 6. 7. Etwa sieben Beispiele finden sich dafür in unsern Inschriften.

שָׁן | אֱלֹהִים | דָּהָן | Vergleicht man miteinander: שָׁן | דָּהָן | אֱלֹהִים | שָׁן | דָּהָן | אֱלֹהִים, so kann man über die allgemeine Bedeutung von שָׁן gar nicht zweifelhaft sein; offenbar ist שָׁן die Gottheit und die nähere localisirende Bestimmung ist דָּהָן. Aber was für eine Gottheit ist שָׁן? Ohne Zweifel die Mondgottheit; denn

1) Als solche erscheint שָׁן nach ganz unzweifelhaft sichern Quellen bei den Syrern (und Chaldäern), und zwar insbesondere hat sich dieser Cult noch bei den Ausläufern des syrischen Heidenthums, den harranischen Sabiern erhalten, wofür Chwolson (s. dessen Sabier, II, 156) die Beweise beigebracht hat. Die wichtigsten Belegstellen sind, und zwar directe:

a) aus Bar Bahî: *ܠܡܢܐ ܕܡܢܐ ܡܢܐ ܡܢܐ* *ܠܡܢܐ ܕܡܢܐ* „Sinâ der Mond, und auch das Silber¹⁾, und ist so viel als *Σελήνη*“ (vgl. Chwolson a. a. O. II, 156 u. 659). Ebenso heisst der Mond auch Sin bei den Mandäiten (Mandäern), s. Norberg, Cod. Nuzar. I, 54. 98 u. Onomast. p. 108.

Im Fihrist al-'ulûm des An-nedim heisst es: *القمر وأمه سين* (bei Chwolson II, S. 22) und ebenso an einer andern Stelle, wo er von Stieropfern redet: *يدعون* einen Stier (schlachten sie) dem Mond, d. i. dem Gotte Sin: *للقمر وهو سين الإله* (Chwolson a. a. O.

S. 24); dann: *ليس الإله وهو القمر* „sie opfern Brandopfer *للقمر*“. Endlich ist unter den directen Belegen ganz besonders schlagend der Name der nahe bei Barrân gelegenen und zu den Hauptplätzen der Sabier gehörigen (nach dem Fihrist al-'ulûm bei Chwolson II, S. 18. I, S. 473) grossen Ortschaft Salamsîn, *سالمسين*, was der Muğam al-buld. (das. II, S. 551) ausdrücklich durch *صنم القمر* deutet und daraus schliesst, dass der Ort bei seiner Erbauung dem Monde geweiht worden sei — eine Erklärung, die gewiss nicht, wie Chwolson anfänglich (I, 485) annahm, falsch, sondern, wie Fleischer vermuthet, dem

1) Die Alchemisten nannten das Silber auch *Sabro*, vgl. Chwolson a. a. O. II, 659.

Chwolson auch nachträglich beistimmt, sehr richtig ist, indem das syrische ܫܝܢ, welcher ausgesprochen und darum allerdings arabisch nicht ganz genau wiedergegeben, aber darum doch ganz entsprechend abersetzt ist (s. Chwols. I, S. 315 fg.), und um so entsprechender, da ja ܫܝܢ nicht bloss der Bedeutung nach dem syrischen ܫܝܢ entspricht, sondern auch aus diesem entstanden ist, wie denn vielleicht überhaupt die Stufe der Idololatrie, der ein grosser Theil ܫܝܢ¹⁾ angehört, in Syrien ihre Heimath hat, s. die Abb. in dieser Zeitschr. VII, S. 514.

b) Indirecte Nachrichten sind:

α) dass in Harrân besonders Sin verehrt wurde. Jacob von Serug (vgl. Asseman, Bibl. orient. I p. 827) erzählt: ܫܝܢ ܕܝܗܝܠܐܝܬܐ etc.: „(der Teufel) führte Harrân irre durch Sin“ u. s. w. Ebenso ist bei Eutych. I p. 72 von einem Idol Sin die Rede, dem die Harraner gedient haben.

β) Dass in Harrân ganz besonders der Mond angebetet wurde, vgl. Chwolson, a. a. O. I, S. 309. II, S. 156 u. 183 fg., und zwar als Luna *Selâret*, wie auch als Deus Lunus das. II, S. 183. Es ist daher fraglich, ob Sin als männliche oder weibliche Gottheit oder als doppelgeschlechtlich gegolten hat, wie *Isisfœlog* in Palmyra²⁾.

Es bleibt uns nun noch übrig die Etymologie des Namens Sin und das Alter des Cultus zu erörtern. Ueber die Etymologie hat Chwolson II, p. 156 gehandelt; ܫܝܢ könnte, so meint er, aus ܫܝܢ, chahl. ܫܝܢ entstanden sein, weil im mendeischen über Adami I p. 98 gesagt wird: ܫܝܢ ܫܝܢ; da aber Sin durch Siro erklärt wird, so muss ersteres älter und daher weniger bekannt gewesen, kann also nicht aus Sir entstanden sein(?)³⁾.

1) Man vergleiche als Ornamen des nicht fern von Damascus im Hamân gelegene ܫܝܢ (s. Marô, s. v.); es ist bezeichnet, dass gerade hier das Wort (wie die archaische Quallform zeigt) sich schon in älterer Zeit findet. Die in Syrien wohnenden Araber nahmen das Wort an sich auf. Dort findet sich auch als Personennamen *Jedrean*, vgl. Corp. inser. Græc. III no. 4567. [S. bei Weissbach a. a. O. no. 127 und S. 363. (L.)]

2) S. unsere Abhandlung in dieser Zeitschr. XVIII, S. 185 fg. (L.)

3) Bei Eutychius (Ann. I p. 72) findet sich eine Stelle, die auf einen uralten Cultus des Mondes in Harrân unter dem Namen Sin hinweist: „Kjas (Abram) etiam diabus regnavit Chafebab (ܫܝܢ oder ܫܝܢ) uxor Sinæ sacerdotis moethæ, quæ Nisibin et Kalam extraxit muremque clausit, quæ et templum magnum in Harrano condidit, confatæ ex aure Idolo, cui nomen Sin. Indidit, ipsoque in medio templi positum omnes Harrani incolæ

Ueber das Alter des Cultus spricht Derselbe (das. II, S. 808) sich dahin aus, Sin komme auch anderwärts in semitischen Ländern vor, aber es sei zweifelhaft, ob dies mit der harranischen Gottheit gleiches Namens in Verbindung stehe; so z. B. trage eine alte canaanitische Völkerschaft den Namen 𐤑𐤍 (Gen. 10, 17), die Spuren desselben hätten sich nach Hieronymus (Quaest. in Genes. ad L) lange erhalten. „Strabo kennt (XVI, p. 756) eine Citadelle am Libanon Namens *Servag*. Chail ben Schahin kennt gleichfalls eine schöne Stadt ܫܝܢ im Paschalik von Aleppo (Rosenmüller, Analecta Arab. III p. 26), woher der Name des Flusses ܢܗܪ ܫܝܢ zwischen Laodicea und Aradus herrührt (s. Buckingham, Reisen n. s. w. II p. 135 vgl. Knobel, die Völkertafel n. s. w. S. 328).“ Auch die Wüste Sin und der Berg Sinal und der Mondtempel daselbst (s. Tuch in dieser Zeitschr. III, 161 u. 302 g.) erinnern an die Mondgottheit. Allerdings (meint Chwols.) scheine der Sincultus vorzugsweise Harrân und also dem nördlichen Mesopotamien anzugehören; da aber die Mendaiten ihn auch kennen, so lasse sich daraus schliessen, dass er jedenfalls auch im südlichen Mesopotamien verbreitet war. Da aber der Sincultus überhaupt bis jetzt noch sehr in Dunkel gehüllt ist, so muss es der Zukunft zu entscheiden überlassen bleiben, ob der Sin eine uralte semitische Gottheit ist, die in der ältesten Zeit von allen Semiten verehrt wurde und deren Cultus sich in der spätern Zeit bloss bei den conservativen Harrânern erhalten hat, oder ob er ein nichtsemitischer Gott ist, den die Harrânier und andere Semiten von ihren nichtsemitischen Nachbarn erhalten haben; vgl. Blan, Zeitschr. d. DMG. IX, S. 89 u. oben II, p. 331.“

Movers (bei Chwols. II, S. 321) vermuthet, dass in Harrân uralter semitischer Cultus statigefunden, und unterscheidet von diesem die später hinzugekommenen Culte, insbesondere den dahin zu rechnenden des Sin oder Lunus, den er als nicht ursprünglich syrisch und auch überhaupt als nichtsemitisch betrachtet. Wahrscheinlich soll er aus Kleinasien stammend sehr spät (in der Partherzeit) weithin über Asien sich verbreitet haben (wie dies auch die oben aus Eutyclus angeführte Mythe andeutet). Er möchte kaum bezweifeln, dass 𐤑𐤍 aus σελήνη vermittelt des Itacismus und unter Ausstossung des λ corrumpt sei.

Dagegen spricht sich Chwolson (S. 322) entschieden gegen Movers Ansicht über Sin aus: „Dass diese Gottheit keine semitische ist und dass sie von aussen her in Harrân eingeführt wurde, ist sehr wahrscheinlich; es ist mir aber nicht zweifelhaft, dass der Cultus des Sin, des spätern harrânischen Hauptgottes, doch

verhältnissmässig sehr alt und jedenfalls viel älter als die Bekanntschaft der Hattinier mit der griechischen Σελήνη ist.“

2) Sin erscheint auch auf assyrischen Denkmälern neben der Sonnengottheit Šamš, als die Mondgottheit ¹⁾. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, dass Sin schon in alten Zeiten unter den Semiten übliche Bezeichnung der Mondgottheit war. Denn auch sein Vorhandensein auf hinarischem Boden (im weitern Sinn) beweist, dass er nicht erst von Kleinasien her zur Zeit der Partherherrschaft in die semitischen Länder eingedrungen ist, wie Movers (s. oben) will. Es ist ja kein Grund vorhanden unsere Inschrift weit unter den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu setzen, sie kann möglicherweise weit älter sein, und Jahrhunderte vergehen, ehe Götter zu solcher Bedeutung gelangen, dass sie durch Beifügung von vorzüglichen Cultusstätten localisirt werden, wie hier durch אֵלִים. Obuehin trägt unsere Inschrift ein alterthümliches Gepräge.

Ist nun aber dieser Cult des Sin nachweislich ein alt-semitischer, dort im Nordosten (Mesopotamien), wie hier im Südwesten, warum sollten nicht Spuren desselben auch in den Namen Sin, Sinai und Sini zu finden sein, da ja auch sonst das südliche Arabien und die Sinaigegend nicht ganz ausser Beziehung stehen. Charakteristisch ist aber jedenfalls auch hier wieder die Verbindung zwischen den mesopotamischen Ländern und dem südlichen Arabien, wie solche sich sowohl in sprachlichen (grammatischen und lexicalischen), als in culturhistorischen Erscheinungen findet (vgl. die Grabinschrift von Warka, ferner Cylinder mit assyrisch-babylonischen Figuren und hinarischen Inschriften) ²⁾.

Es ist schliesslich im Grunde gleichgiltig, ob Sin ursprünglich ein semitisches Wort ist; eine sichere Etymologie lässt sich nicht nachweisen, ebenso wenig wie bei אֵלִים.

אֵלִים vgl. Z. 5, wo noch zwei Mal dieses Wort sich findet, und zwar geht aus diesen Stellen unzweifelhaft hervor, dass אֵלִים die specielle Localisirung ausdrückt, wie דִּירָה; also der Ort, das Heiligthum, in welchem die Gottheit Sin besonders verehrt wurde. Eine Localität des Namens אֵלִים jedoch ist nicht bekannt, ausser אֵלִים, das aber nicht hierher gehört; auch die Etymologie ist daher zweifelhaft, ob man an אֵלִים denkt, oder an אֵלִים

1) Dem Anscheine nach hatte O. dafür Belege beibringen wollen, wie sich aus der Bezeichnung „dazu die näheren Nachweise“ und einem leer gelassenen Raum schliessen lässt. Es ist dies jedoch unzutreffend und fehlt auch in der Zten Abhandlung, wo derselbe wieder über die Gottheit Sin spricht; nur ist dort am Rande bemerkt: Oppert. Es sind gewisse die Erklärungen dieses Gelehrten in seinem grossen Werke „Voyage scientifique“ u. s. w. gemeint, das mir jedoch nicht zugänglich ist. (L.)

2) S. diese Zeitschr. XVII, 109 u. 215 u. weiter unten. (L.)

u. s. w. denken soll. So viel aber ist durch die Verbindung **אָס** klar, dass **אָס** hier als Masc. betrachtet wurde, weil sonst die Beifügung **אָס** | **אָס** lauten müsste.

אָס | **אָס** Gewiss ist dies ein zweiter Aecusativ, um auszudrücken, womit er dem Sin beschenkt (ihm gehuldigt) hat. **אָס** muss man aber auffassen als ein von **אָס** abgeleitetes Substantiv, wofür auch die Beifügung **אָס** spricht, so dass man schliessen darf, dass es sich hier um die Gabe handelt. Uebrigens ist es im Hinarischen gar nicht ungewöhnlich Substantiv und Verbum desselben Stammes in ein und demselben Satze zu gebrauchen. Nun bildet sich freilich vom Hifl oder IV des Arabischen ausser dem Infinitiv kein Substantiv, das das charakteristische **ה** oder **א** einfach liesse, oder mit andern Worten: es giebt keine Nominalbildung, die vom Perfect ausgehend ohne Präfigirung von **ה** oder **ה** zu Stande käme; dagegen ist zu bemerken, dass sowohl das syrisch-chaldäische, als auch das assyrische Sāfel gern als ein ganz neuer selbständiger Stamm behandelt wird (s. Uhlemann u. Hoffmann a. a. O., Oppert a. a. O. S. 54. Anm. 2), wobei man auch an die Substantivbildung **אָס** erinnern kann. Uebrigens scheint auch das Hinarische eine Nominalbildung **אָס** gehabt zu haben, s. 30, 6 (weiter unten), wo ebenfalls das folgende Wort wie hier das Material angiebt.

אָס | **אָס** Das hier das bekannte Wort „Gold“ zu suchen ist, darf man als unzweifelhaft annehmen, ebenso in der folg. Zeile **אָס**, vgl. auch oben 1, 8 **אָס**, wo es sich wohl auch auf die Gabe bezieht, ebenso 37, 1 **אָס**. Es fragt sich nur noch, was diese Endung **אָס** hier bedeute¹⁾? Wir haben schon früher (s. diese Zeitschr. X, 43) die Vermuthung ausgesprochen, dass sie als Demonstrativum stehe, vgl. Ewald a. a. O. §. 103, g, s. das Nähere in der II Abhandl.

אָס ein ganz seltsam gebildetes Wort! Es bleibt nichts übrig, als an eine Rad. **אָס** zu denken, also an ein Wort **אָס**, wobei aber freilich sehr auffallend, dass das lange **אָ**, das hier nicht zur Wurzel gehört, plene geschrieben ist. Die Bedeutungen der Wurzel **אָס** sind: I contractis pedibus incessit, V immixxit se, irrulitque, VII velociter incessit (**אָס**), velox von Menschen und Thieren, vgl. **אָס**), rapide praeterivit, ira accensus contumeliis aliquem invasit, VIII involvit rem. — **אָס** turba, caterva, **אָס** loca

¹⁾ Wir finden eine solche Endung noch 4, 12, 14, 4, 31, 2, vgl. auch Fr. I, V, 2.

pugnac. Diese Bedeutungen passen schwerlich zu unserer Stelle, daher ist es wahrscheinlich der Name einer Localität, und zwar eine nähere Bezeichnung des Goldes (Gold von Madiät).

3. חֵן | חֶן | חֵן. Bei der Ableitung von חֵן steht nun das arab. حلف = „schwören“, von diesem auch תְּחִלָּה: exorari, oder „sich verbunden“, zu Gebot; wie dies aber hierher gehören soll, ist nicht abzusehen, da in dem folgenden Worte wieder von Gold die Rede ist; man müßte dem annehmen, dass ein durch Schwur, Gelübde dem Gotte versprochener Gegenstand gemeint sei.

Wort ist etwa wie in Z. 2 als Apposition, d. h. als Angabe des Stoffes, zu nehmen.

ⲁⲣⲱ Hier ist nur das äthiop. ቁሕ: ቁደሕ: rufus, ruber (vgl. amhar. ቁደሕ) zu brauchen, das also etwa eine nähere Bestimmung der Farbe des Goldes ausdrücken würde „röthliches Gold“, wie arabisch الذهب الأحمر.

קצא: Das dritte Zeichen, das wir schon 6, 1 und 20, 5 angetroffen, ist höchst wahrscheinlich ein ז, doch ist das Wort קצא, oder was man dafür lesen mag, nicht zu erklären. Da es sich übrigens hier um einen Gegenstand von Werth, um eine Gabe handelt, dürfte ein Fremdwort nichts besonders Auffallendes haben.

מזון | רשפתו | רת | שם | שן |
oder 15, 4: | רשפתו | | וספתו |
27, 2: | מזון |
1). Aus 15, 4 geht deutlich hervor, dass das Subject am wahrscheinlichsten der Darbringende ist, und dann könnte שם Ausdruck des Darbringens = *avariārum* sein. Könnte nun bisher das Suffix bei diesem Verbum als Ergänzung des Relativs betrachtet werden, so würde dagegen unsere Stelle zeigen, dass als zweiter Accusat. die Gottheit hinzutritt, d. h. hier שן, das also als Accusat. zu betrachten, bezeichnend die Gottheit, der die Weihe dargebracht wird; während רת auf שקיה sich beziehend, darum auch als Femim., ein Accusat. des geweihten Gegenstandes wäre: „Die Spende . . . , welche er ihm dargebracht hat“. Diese relative Wiederholung würde daraus zu erklären sein, dass im Folgenden erst die Begründung kommt, wie denn eine solche Breite bei religiösen Formeln nicht unwahrscheinlich ist. Wir werden demnach auch in den angeführten Stellen 10, 2. 15, 4. 27, 2 das Suffix וי auf die betreffende Gottheit אלתה zu beziehen haben.

4. כִּמּוּ Wenn auch der Trennungstrich vor diesem Worte fehlt, wie dies nicht selten am Ende des Satzes vorkommt, so darf man

1) Die zwei anderen Stellen 1. 6. 7: $\text{שְׁמֵהּ} | \text{זֶרַח} | \text{א'}$ הַיְיחִידָה (g. 13. 7: $\text{בְּשֵׁמֶהּ} | \text{זֶרַח} | \text{שְׁמֵהּ} | \text{א'}$) sind weniger deutlich.

doch keinen Anstand nehmen, es als besonderes Wort zu fassen und auf das Folgende zu beziehen. Beachtet man nun das folgende בְּחַתָּא und bedenkt, dass dieses, wie aus den früheren Inschriften hervorgeht, immer in dem Satze steht, der die Uebergabe des Weibgeschenktes motivirt, so ist anzunehmen, dass dies auch hier der Fall ist. Ist aber diese Voraussetzung richtig, so scheint בְּחַתָּא das dazu gehörige Verbum zu sein, und so bleibt für בְּחַתָּא die Stellung einer begründenden Partikel übrig; dass aber בְּחַתָּא diese Function bekleiden könne, ist leicht zu beweisen.

1) Im Himjarischen hat ב überhaupt die Function einer selbstständigen Partikel und steht sehr häufig unmittelbar mit folgendem Verbum, z. B. H. G. 1, 7. 8, oben 16, 5. 27, 3.

2) Die Verbindung בְּחַתָּא ist in den semit. Sprachen keinesweges ohne Analogie und unzweifelhaft muss man auf das Pronomen $\text{בְּחַתָּא} = \text{בְּחַתָּא}$ zurückgehen. Dieselbe Composition erscheint in

$\text{בְּחַתָּא} = \text{בְּחַתָּא}$ ($= \text{בְּחַתָּא}$ st. בְּחַתָּא), aber mit fragender Bedeutung des בְּחַתָּא ,

בְּחַתָּא . Dagegen haben wir an dem hebr. בְּחַתָּא (chald. בְּחַתָּא ,

arab. بَحْتَا , mit Vorton-Kamez vor leichten Suffixen $= \text{بَحْتَا}$) eine dem unsrigen durchaus entsprechende Form und ebendarin einen abermaligen Beweis der Uebereinstimmung des Hebräischen und Himjarischen. Das hebräische בְּחַתָּא charakterisirt sich eben dadurch, wie ja dies auch bei andern mehr poetischen Formen der Fall ist, als ein archaischer Ueberrest, daher wir ihm in einer so alterthümlichen Sprache, wie das Himjarische ist, wieder begegnen. Besonders merkwürdig ist aber, dass das hebräische בְּחַתָּא , entsprechend der pronominalen Beschaffenheit des ב , mit dem Verbum sich verbindet, was ja das einfache ב nie thut, vgl. 1 Mos 19, 15. Jes. 26, 18. Ewald, hebr. Lehrb. §. 221, b. (vgl. 105, a.) 222, a. 265, a. 337, c. vgl. auch das Äthiop.

በ ; bei Dillmann a. a. O. S. 311 u. 326.

$\text{בְּחַתָּא} | \text{הַשְׁ} | \text{בְּחַתָּא}$. Gehen wir zunächst von dem letzten, als dem bekannten, aus, so haben wir hier offenbar ein Wort, das genau dem sonstigen בְּחַתָּא entspricht; bedenken wir nun weiter, dass in dieser Inschrift ferner noch eine ganze Reihe von ähnlich auslautenden Nomen vorkommt, nämlich Z. 6: מַחְרַשְׁ u. אַחַשְׁ , Z. 6: כַּחַשְׁ u. אַחַשְׁ , Z. 7: $\text{קַחַשְׁ} | \text{יַחַשְׁ}$ u. יַחַשְׁ , ebenso oben 28, 5: יַחַשְׁ u. weiter 37, 3: כַּחַשְׁ , so ist klar, dass wir es hier mit einer besondern Form des Suffix und zwar eben des Suffix III Sing. masc. zu thun haben.

Doch entsteht die Frage: lässt sich überhaupt eine solche Form des Suff. III Sing. masc. denken? Allerdings! Es kommen uns diesmal Erscheinungen auf zwei semitischen Gebieten zu Hilfe, von denen das eine sehr nahe, das andere freilich scheinbar sehr fern gelegen ist. Erstens haben die jetzt noch auf himjarischem Boden und zwar eben in der

Gegend des alten Hadramüt gesprochenen Dialekte oben eine solche Form des Pron. suff. III Sing. m., und zwar sha. Der Mirbat-Dialekt nennt „sein Haus“ odsha oder odshi, „ihr Haus“: ods; der Mahri-Dialekt nennt „sein Haus“ eb-bailsha, „ihr Haus“: ebbails¹⁾.

Andererseits hat das Assyrische ebenfalls solche harte Formen. Es lautet (nach Oppert a. a. O. §. 62. 169. 192) das Suffix III Sing. masc. **šū**, femin. **šū**, und das pron. pers. nach §. 81 **šū** er, **šū** sic.

Wie nun namentlich das Assyrische zeigt, dass das **ʾ** des Pron. pers. in fast allen semitischen Sprachen (mit Ausnahme des Aethiopischen) aus **s** oder **š** abgeschwächt ist, so fragt es sich nur noch, ob vielleicht auch sonst noch Spuren solcher Formen sich finden, und in dieser Beziehung macht schon Ewald (Lehrb. d. hebr. Spr. §. 105, c. Anm. 2) zwar nicht auf ein ursprüngliches **s**, aber doch auf ein ursprüngliches **t** aufmerksam, wie sich solches im zweiten Theile des äthiopischen **ፍሉፍሉ** = er finde, und vergleicht damit ferner **ሰሉፍ** = ihm; noch deutlicher im Amharischen, s. Isenberg gr. p. 39. — Noch genauer weist Dillmann (Äthiop. Gramm. S. 94, vgl. S. 98. Anm. 9), an das sanskr. **तत्** und **स** erinnernd, die Urform **ta** in der Reihe der äthiopischen Pronomenformen nach und zugleich den Uebergang dieses **ፍ** (aus dem später der blosse Hauch geworden) in den härteren Zischlaut **ሰ**. In diese Entwicklungsreihe gehört unzweifelhaft das himjarische (assyrische) **s** (**š**)²⁾. Wir haben somit eine Form, die nach sonstigen Spuren und nach dem Entwicklungsgange, den die Pronominalbildung genommen, durchaus erklärbar ist; ferner eine Form, die uns eine sonst häufig bemerkbare Erscheinung von ursprünglichem **s**, das sich in **h** verflüchtigt, aufweist, und zwar nicht bloss im Semitischen, sondern auch im Indogermanischen, vgl. **सम** = *ama*, **स्व** = *sv*, vorzüglich aber im ersteren, wie obiges **ፍሉፍሉ** (Saktala) = Hifi. Somit bietet diese Erscheinung zugleich eine Bildung, die ganz der Stufe dieses Idioms entspricht.

Nun fragt sich nur, was ist mit dem vorhergehenden Worte **ፍሉፍሉ** anzufangen? Das erstere scheint als Verbum zu **ፍሉፍሉ** zu gehören; zur Erklärung bietet sich nun das arab. **فعل** (ver-

1) S. die Mittheilungen von Krapf bei Ewald in Hüter's Zeitschr. I (1843) S. 313 fg.

2) Fr. Müller, über die Harari-Sprache im östlichen Afrika (Wien 1864), weist nach, dass sich dieser Dialekt an das Gees anschliesst, und wir finden hier ebenfalls als Suffix 3 p. m. Sing. **so**, z. B. **gär-so** „sein Haus“, s. das S. 8 des Separatabdruckes aus den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. XLIV. Bd. (L).

wandt mit קָצַף), wo aber höchstens die auch bei קָצַף ähnlich vorkommende Bedeutung *germinavit seu luxuriavit planta* (ebenso II) brauchbar ist. Dabei könnte man an das einige Male vorkommende שָׁפַע erinnern (vgl. 13, 16, 17, 7) „*mahum luxuriavit terra*“, so dass also der Sinn hier wäre: „er habe mit reichem Ertrag des Feldes gesegnet“ (oder auch figurlich wie קָצַץ vom Hervorsprossen des Heils Jes. 43, 8. 61, 11)¹⁾. Jedenfalls hat man in כָּתַח ein Verbum des Schützens oder des Segnens zu suchen.

כָּתַח bleibt sehr schwierig zu erklären; wenn eine Vermuthung erlaubt wäre, so könnte es Accusativ des Pron. person. sein. Beachtet man nämlich das äthiop. ‘N.P.’ das im Arabischen zu كَاتٍ sich verflüchtigt hat, so wäre כָּתַח offenbar eine dazwischen liegende Stufe, כָּ aber als das Suffix III masc. ist bereits nachgewiesen. Es stünde also כָּתַח zwischen ‘N.PU.’ und كَاتٍ, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. S. 236. Anm. 2, und Dillmann a. a. O. S. 99 u. 270.

כָּתַח: Von hier an wird es nicht leicht sich zurecht zu finden. Wir können etwa Folgendes feststellen. Das כָּתַח ist Verbum dieses Satzes, zu welchem בְּרִקְוֹכִי Subject ist, demnach ist der Satz nicht Fortsetzung von כָּתַח, wo aller Wahrscheinlichkeit nach כָּתַח Subject ist. Ferner: zu כָּתַח gehört als Genitiv כָּתַח וְכָתַח und ohne Zweifel alle die folgenden Bestimmungen, die von der Gottheit handeln, bis zu כָּתַח. Endlich folgt mit כָּתַח eine Wortreihe, welche die Gegenstände, die der göttlichen Gnade und dem göttlichen Schutze anempfohlen werden, aufzählt, etwa als Object von כָּתַח.

Zunächst ist dies letztere Wort graphisch festzustellen; man könnte an כָּ und כָּ denken, ersteres kommt jedoch nicht in dieser geschlossenen Form vor, und als כָּ müsste es mehr eingebogen sein. Die Copie des Brit. Museums scheint daher richtiger ein כָּ gelesen zu haben²⁾.

כָּתַח s. zu 6, 8; hier muss man vielleicht doch an das gütliche Anhören des Gottes denken, wenn nicht Z. 1 u. Z. 6 auf eine ganz eigenenthümliche Bedeutung des Wortes schließen lässt.

1) An כָּתַח = impietas fuit cibo (Grundbedeutung כָּתַח abschließen, verzehren) vgl. כָּתַח Deut. 32, 15, oder an כָּתַח abgerundet sein (vgl. כָּתַח Vollmond) wird man wohl nicht denken dürfen.

2) O. scheint diese Lesart erst später kennen gelernt zu haben, daher nur eine Vermuthung über כָּתַח sich findet. Für כָּתַח findet sich keine Erklärung. (L.)

6. אֱלֹהִים | שֵׁן | א. oben zu Z. 2.

אֱלֹהִים | וְיִצְחָק | אֱלֹהִים Das erste Wort als Bezeichnung der Gottheit Aitar ist schon bekannt, und אֱלֹהִים ist = אֱלֹהִים (s. oben Z. 4), wie auch Fr. LV, 6 es heisset: אֱלֹהִים | שְׁמֵהּ | וְיִצְחָק und LVI, 14: וְיִצְחָק | אֱלֹהִים | וְיִצְחָק, und hier zu deuten: „Aitar seines Vaters“ (etwa = „der Schutzgott seines Vaters“).

אֱלֹהִים | מְחַרְחֵשׁ | וְאֱלֹהִים Die Form אֱלֹהִים weist ganz unzweifelhaft auf das Wort אֱלֹהִים zurück; dies ist aber bereits als himjarisch durch II. G. 1, 2, und oben durch 4, 1 (מְחַרְחֵשׁ) nachgewiesen; vgl. auch weiter unt. 32, 4 (אֱלֹהִים) u. 36, 2 (אֱלֹהִים). In der folgenden Zeile finden wir וְאֱלֹהִים | וְאֱלֹהִים, wo Masc. und Fem. unterschieden werden; beide Formen sind offenbar als stat. constr. Plur. aufzufassen; für אֱלֹהִים genügt, wenn auch nicht der Hinweis auf 37, 5, da der Stein links abgebrochen ist, doch schon der auf Beispiele wie בְּנֵי, אֲחֵי, בְּעָלֵי, vgl. die Abh. in dieser Ztschr. X, S. 43. — Bemerkenswerth ist jedenfalls diese äussere Pluralbildung von אֱלֹהִים, die das Arabische nicht hat und die einen noch viel mehr polytheistischen Anstrich hat als אֱלֹהִים (vgl. אֱלֹהִים in pluralen Sinn).

Neben diesem Plur. masc. kann nun aber אֱלֹהִים nichts anderes als fem. plur. = „Göttinnen“ sein, und zwar stat. constr. Aber wie ist diese Form zu erklären und welchen stat. absol. setzt sie voraus? Es liesse sich etwa Folgendes annehmen: Wenn, wie in der Abh. u. u. O. S. 42 nachgewiesen worden, der äussere Plur. masc. im Himjarischen auf n ausging, also אֱלֹהִים (vielleicht findet sich dies II. G. 1, 5), und dazu der stat. constr. plur. אֱלֹהִים gehört, und ferner der stat. constr. plur. fem. אֱלֹהִים sich findet, so würde sich als stat. absol. plur. fem. אֱלֹהִים ergeben, wofür wir die Formen חֲרִיתִּים 13, 7. צִרְיִתִּים das 12. קִבְּלִיתִּים 30, 6. אֲרִיבִיתִּים 31, 1 und אֲקִיבִיתִּים 20, 3 anführen können. Wir haben nun freilich Formen, nach denen man das fem. Plur. als nur auf ät anstehend annehmen sollte, z. B. אֲחֵרִיתִּים 13, 8. מְקִיבִיתִּים 31, 3. (חֲרִיתִּים? 6, 6), so dass die Endung יִת entweder als Dual oder als Nuntation für Mimination erscheinen könnte. Indess wären ja immer auch verschiedene Formen denkbar, eine kürzere, dem Arabischen ähnliche, und eine längere alterthümliche atān qā, ulām.

Jedenfalls aber darf man bei dieser eigenthümlichen Bildung des stat. constr. plur. fem. erinnern an die hebräischen Bildungen אֱלֹהִים und noch mehr an die besondern Eigentümlichkeiten מְחַרְחֵשׁ (bamot) von מְחַרְחֵשׁ Deut. 32, 13 und מְחַרְחֵשׁ 1 Sam. 26, 12, s. Ewald's Lehrb. §. 211, d. vgl. auch die §. 259, b. besprochenen Fälle, so an den Sing. fem., gleichsam um eine in den Plural hinüberspielende Bedeutung auszudrücken, das Suffix mit dem Laut ם (ם) angefügt wird.

Inwieweit wir es aber hier mit einer allgemeinen himjarischen Form, oder nur mit einem Idiotismus dieses speciellen Dialekts zu thun haben, muss dahingestellt bleiben.

אלם | מחרס | וא' ganz unzweifelhaft zu übersetzen: „und den Göttinnen seines Heiligthums 'Alām (oder 'Alūm)“. Es ist ganz klar, dass also hier das die Gottheit localisirende אלם (oder אלם) auf das Heiligthum zurückzuführen ist. Was das Wort selbst betrifft, so findet sich מחרס Fr. LIII, 2 מחרס oben 4, 15, 17. In dieser letztern Stelle finden wir ganz entsprechend der unserigen Z. 15: מחרס | אלמק | לתרה und Z. 17: מחרס | א' | בתחרס | א' | דננס | וא' | רחר. Dies letztere רחר ist aber wohl gleich בחר, das, Z. 15, wo, nach dem Worthaut dasselbst, geopfert wurde. Es bleibt etwa noch die Frage übrig, ob das Suffix bei מחרס sich auf die Gottheit oder auf den Bittsteller bezieht? Für ersteres spricht die Analogie von 4, 15, 17., in diesem Falle ist es jedoch kaum recht denkbar, dass es heissen solle: „die Göttinnen seines Heiligthums“; also ist es hier gewiss wahrscheinlicher auf den Weibenden, also auf den König von Hadramūt zu beziehen.

6. ואלהי | ואלהי | הנרהן | שבות vgl. 7, 10 „und die Götter und Göttinnen . . .“. Das Folgende ist dann unzweifelhaft Genitiv; nur ist bemerkenswerth der doppelte stat. constr. neben einander, der aber nichts Auffallendes haben kann, wo es sich um einen solchen Gesammbegriff, wie Götterwesen, handelt, der in seine masc. und femin. Theile zerlegt wird; also ganz dieselbe Erscheinung, wie in der Inschr. von Warka (s. diese Zeitschr. XII, S. 215 u. weiter unten): נמל | יקבר „Denkmal und Grab des . . .“, vgl. auch Ewald a. a. O. §. 389, b.

הנרהן | שבות In den ersten Worten ist sicherlich das bekannte himjarische (äthiopische) Wort הנרה = Stadt zu suchen; wir finden es noch Fr. XI, 13. LVI, 8, besonders das. LIV, 3, oben 20, 1 u. weiterhin 34, 3 mit folgendem Nom. propr. Deshalb ist es auch hier zum Voraus wahrscheinlich, dass auf הנרה¹⁾ ein solches folgt, und wird dies auch sicher durch geographische Nachrichten bestätigt, dass שבות eine Stadt ist. Wir lesen

وَشِمْوَةٌ مِنْ حَصُونِ الْيَمَنِ فِي جَبَلِ رَمَّةَ (وقيل)
 فِي طُورِ الْعَرَايِ وَقِيلَ بَلَدٌ بِالْيَمَنِ عَلَى الْجَادَةِ مِنْ حَصْرَمُوتَ إِلَى مَدَا
 وَقِيلَ شَمْوَةٌ مَدِينَةٌ لِحَمِيرٍ وَاحِدٌ جَبَلِيٌّ لِللَّحِجِ بِهَا وَالْآخِرُ مَاءٌ لِلرَّابِ.

Man sieht daraus, dass das, was eigentlich شبوة war, nicht mehr ganz sicher feststand; es können aber auch diese verschiedenen Berichte auf verschiedene Localitäten hinweisen. Was nun in

1) Ueber die Endung הן s. oben zu Z. 2.

den angeführten Worten die erste Nachricht betrifft, so würde uns سبأ, vielleicht mehr in die Nähe von سأ'أ' weisen, d. h. in den Westen des südlichen Arabiens, nicht in das eigentliche Hadramüt, wenn man nämlich annehmen darf, dass das سبأ, das eigentlich Name eines Bezirks war, in dem Ortsnamen neuerer Reisenden Rema oder Reama bei Ritter a. a. O. sich noch vorfindet. Mehr Beachtung aber verdient die folgende Angabe, wenn sie das letztere Sabwah als einen himjarischen Ort bezeichnet, während die erstere darunter eine Ortschaft, Stadt (بلد) auf der Strasse von Hadramüt nach Mekkah versteht. Vielleicht aber gehören beide Annahmen zusammen.

Dass nun eine zu Hadramüt gehörige Stadt, und zwar vermuthlich die Residenzstadt des Königs gemeint ist, darf man wohl mit Sicherheit annehmen. Hier liegt es nun aber sehr nahe an das Sabota des Plinius zu denken. Es heisst dort Nat. hist. VI, 32: „Pars eorum (sc. Sabaeorum) Atramiatae, quorum caput Sabota, LX templa urbis includens. Regia tamen omnium Mariaba.“ Vgl. XII, 32: „Tunc collectum Sabota camelis conveyitur“. Unwillkürlich muss man geneigt sein diese Stadt mit 60 Tempeln, dieses Sabota der Atramiten mit unserm שבת, der Stadt des Königs von Hadramüt, deren „Götter und Göttingen“ auf eine Anzahl von Heiligthümern hinweisen (von denen שבת nur ein einziges war), zu identificiren.

Weiterhin wird man auch wohl damit vergleichen dürfen die Nachricht bei Ptol. VI, 7: „Σαυβαθὰ μητρόπολις“ (77° long. 16° 10' lat.), wo vielleicht Σαβανθὰ zu lesen ist, ebenso die im Periplus bei Hudson S. 15 angeführte, drei Tagereisen von Καρή (Hisn Guräb) gelegene binnenländische μητρόπολις Σάββαθα, von der es heisst ἐπὶκείται δὲ αὐτῆς μεσόγειος ἡ μητρόπολις Σάββαθα ἐν ᾗ καὶ ὁ βασιλεὺς κατοικεῖ¹⁾.

Wir können aber noch weiter gehen; jenen βασιλεὺς nennt der Verfasser des Periplus Ἐλλάσος. Es liegt nun nahe diesen Namen, obwohl er sich auch in dieser Form erklären liesse, durch den arabischen Königsnamen bei Strabo (VI, 782) Ἐλάσος, gewiss = Ἐλάσος Ptol. VII, 7, zu verbessern und dieses mit unserm אלשר, das ja die Araber المشر oder ليشر schreiben, zu combiniren.

Nur fragt sich noch in Beziehung auf jenes Sabota, die Hauptstadt der Atramiatae bei Plinius, ob nicht, so scheinbar Alles stimmt und so nahe es liegt diese Atramiatae mit חסבות und Sabota mit שבות zu combiniren, doch Alles sofort dadurch zweifelhaft wird, dass Plinius von den Atramiatae, die er zu den Sabaei zählt,

1) Vielleicht steckt auch in dem Κασάραρον, das Strabo als Hauptort der Ατραμιαίων angibt, ein Σαβάρων = Σάβαθα.

die Chatramotitae, die er als ein selbständiges Volk anführt, = *oi Xarpatwritai* und *Xarpatwritai* bei Strabo (letzteres auch bei Uranios, vgl. Stephanus von Byzanz u. d. W.), deutlich unterscheidet und dass doch offenbar *Xarpatwritai* ganz entschieden = *חַטְרַמֹּוֹתִי* ist. Indess darf darauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden. Wie leicht war es möglich denselben Namen in vielerlei Weise zu hören; dazu kommt noch, dass arabisch *حَضْرَمَوْت* von dem Stamme *حَضْرَمَة* unterschieden wird (wie auch die Nishab *حَضْرَمِي* beweist), obwohl gewiss die Landschaft von dem letztern den Namen erhalten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass schon früh, zu Plinius Zeit, der Landschaftsname *Xarpatwritai* einen weitem Kreis umfasste, während der engere Stammesname *حَضْرَمَة* des Hauptvolkes der Landschaft davon unterschieden war und von dieser letztern und der Hauptstadt Sabotha erst Plinius gehört hat. Oder suchen wir es noch deutlicher zurecht zu legen. Vielleicht waren zur Zeit, aus welcher der Bericht des Plinius (resp. seines Gewährmannes) herrührt, vorausgesetzt, dass dieser überhaupt zuverlässig ist, die Atramitae (= *حَضْرَمَة*), d. h. der ursprüngliche Stamm, von dem Hadramut seinen Namen hat, mit ihrer Hauptstadt Sabotha den Sabäern unterworfen, während das übrige Hadramut selbständig war, was ja, wenn wir uns eine viel weitere Ausdehnung dieses letztern Begriffes denken und zugleich annehmen, dass die Atramitae die Grenznachbarn der Sabäer waren, gar nichts Auffallendes hatte. Dagegen war zur Zeit unserer Inschriften — die Identität von *חַטְרַמֹּוֹת* und Sabotha vorausgesetzt — diese Stadt die Residenz eines mehr oder minder selbständigen Königs, des *מֶלֶךְ חַטְרַמֹּוֹת*, der nicht bloss jenen kleinen Stamm der Atramiten beherrschte, sondern auch *חَضْرَمَوْت*, im weitern Sinne, so dass wir also hier *חַטְרַמֹּוֹת* mehr in geographischem Sinne nehmen¹⁾.

Schliesslich ist noch die hierher gehörige Stelle des Kānā zu betrachten. Dieser giebt II, S. 1, 6 u. d. W. *شَمِيرَة* unter Andern Folgendes an: *... ابو قبيلة وموضع بالبادية وحسن باليمن او بلد بين مأرب وحضرموت*. Diese Ortsbestimmung, die ebenfalls etwas Unsicheres verräth, lässt sich übrigens leicht mit der oben angeführten des Mariäid combiniren. Sabwah, auf dem Wege von Hadramut nach Hilaä gelegen, konnte doch ein mehr gegen Ma'rib hin gelegener Ort sein; jedenfalls werden wir auch hier auf Hadramut hingewiesen.

1) Dasselbe scheint auch bei Wadda der Fall zu sein, wo ebenfalls ein *חַטְרַמֹּוֹת* Z. 1 u. 3 vorkommt.

Was nun endlich die Aussprache Sabotha betrifft, so wäre zu bemerken, dass diese zu der Form ³شَبُوث sich nicht anders verhält, als die Aussprache 'Qunpirai zu dem ³جَمْعٍ. Sie weist auf eine sehr leichte Aussprache dieser Halbvocale hin, was man wohl auch aus مَارِب im Vergleich zu מַרְיָב schliessen könnte. Diese letztere Form haben übrigens die Alten richtig gehört als Mariaba.

נִשְׁבַּח Es ist nun das Wahrscheinlichste, dass alle die folgenden Substantive Objects-Accusative sind, abhängig von נִשְׁבַּח, und die Gegenstände bezeichnen, die zum Schutze übergeben werden. — Was zuerst נִשְׁבַּח betrifft — das zweite בַּח ist Suffix, vgl. zu Z. 4, dasselbe Wort findet sich auch 37, 2 — so scheint die gewöhnliche arabisch-hebräische Bedeutung „(seine) Person“ oder „ihn“, „sich selbst“ zu passen, und es steht desshalb vielleicht in Verhältniss zu andern Dingen an der Spitze. An einer andern Stelle in der Inschrift von Wurka (s. weiterhin) steht dasselbe Wort נִשְׁבַּח in der aramäischen Bedeutung Denkmal, was hier in keiner Weise passend ist.

נִשְׁבַּח Dasselbe Wort scheint auch 37, 2 ergänzt werden zu müssen und auf נִשְׁבַּח zu folgen. Jedoch ist auch hier wieder die Bedeutung dieses Wortes ganz räthselhaft; man könnte zwar an die ursprüngliche Bedeutung (= ³الذَّن) denken, wenn man das folgende ³נִשְׁבַּח beachtet. Sonst liegt noch nahe das freilich ganz einzeln stehende ³נִשְׁבַּח Dent. 23, 14 = supellex (³ז), welches Wortes alterthümliche Anwendung der Ortsname ³נִשְׁבַּח (1 Chr. 7, 24) zeigt, heranzuziehen. Die vom Gewicht hergenommene Bedeutung, die in ³נִשְׁבַּח herantritt, lässt sich nicht weiter verfolgen. Auch die letzte (Rand)zeile zeigt wieder ³נִשְׁבַּח, das dort nicht auf die Gottheit sich beziehen lässt.

7. ³נִשְׁבַּח a. 28, 4 „und seine Kinder“ = ³נִשְׁבַּח Fr. XXXV und LVI. 8.

³נִשְׁבַּח = ³נִשְׁבַּח Fr. XI, 3 „und sein Besitzthum“; dies Wort scheint auch 28, 4 auf ³נִשְׁבַּח gefolgt zu sein; ³נִשְׁבַּח fanden wir oben 10, 8.

³נִשְׁבַּח | ³נִשְׁבַּח ist eine ganz eigenthümliche Verbindung; das erste Wort ³נִשְׁבַּח hat arabisch (=äthiop. ³ጸብሐ:) den Begriff des „Frühen“ cf. ³نَبِيح. Die Grundbedeutung scheint aber zu sein: „aufleuchten, hell sein“, daher ³نَبِيح „das erste Aufleuchten der Morgenröthe“, dann auch ³نَبِيح = pulcher et decorus fuit, und ³نَبِيح in geistigem Sinne: „klare offenbare (Wahrheit)“.

Was aber soll „das Schöne des Auges“ bedeuten? Gewiss etwas Bestimmtes, das wir aber nicht mehr errathen können. Allerdings hat das Äthiopische **ጸብሐ**: auch die Bedeutung *tributum pendit* und namentlich **ጸባሕት**: = *tributum*, das aber auch hier nicht passt.

עין Da die Erklärung des vorangehenden Wortes nicht ganz ermittelt ist, so bleibt es zweifelhaft, ob **עין** das Leibliche Auge, oder in poetischer Weise mit dem **עֵינֶיךָ** verbunden „das Schöne, Wohlgefällige seines Auges“ bedeute, also = „was ihm lieb ist“.

Die beiden folgenden **י** sind sicher als Abbreviaturen zu betrachten, womit noch zwei an die bisherige Reihe sich anschliessende Ausdrücke eingeführt werden und um so eher abgekürzt werden konnten, als es sich hier gewiss um solenne Formeln handelte. Ein ähnliches doppeltes **י** findet sich Wr. Z. I: **יִרְאֵהוּ**. Andere Abbreviaturen haben wir besprochen in der früheren Abh. a. a. O. S. 35.

יִרְאֵהוּ Das Wort könnte ein zusammengesetztes Nom. propr. und **יִרְאֵהוּ** wie in **יִרְאֵהוּ** zu betrachten sein, aber besser nimmt man **יִרְאֵהוּ** als N. appell. und **י** als Suffix III m. Sing.; das **יִרְאֵהוּ** müsste dann nicht sowohl ein förmlich zusammengesetztes Nomen, als vielmehr ein eng zusammengehöriges, einen Begriff bildendes und durch Stat. constr. verbundenes Wortpaar sein, das eben deshalb ohne Trennungsstrich geschrieben wurde. Wäre nun

י = **לֵב** Herz und **יִרְאֵהוּ** = **זָכַר** res memorata, so käme

vielleicht der Gedanke heraus: „der bei seinem Herzen im Andenken stehende“ und dies in Bezug auf das folgende **יִרְאֵהוּ**.

יִרְאֵהוּ | **יִרְאֵהוּ** ist nebst dem Schluss-Mem des vorhergehenden Wortes in den Rand eingegraben. Das **יִרְאֵהוּ** ist Nom. propr., das wir Fr. XI. öfter finden und zwar ebenfalls **יִרְאֵהוּ**, vgl. damit **יִרְאֵהוּ** Fr. LIV; aber **יִרְאֵהוּ** und **יִרְאֵהוּ** stehen sicher nicht im Genitiv-Verhältnisse zu einander, sondern **י** bildet jedenfalls das auf **יִרְאֵהוּ** im Bezügliche, aber die Bedeutung von **יִרְאֵהוּ** bleibt dunkel.

Gegen die Mitte der Rückseite finden sich noch einige Zeichen eingegraben, die nach der „Description of the Plates“ p. 3 der Ausgabe des Br. Mus. den Namen des Verfertigers der Tafel angeben sollen. Die Zeichen sind mit Sicherheit bis auf das 3te zu lesen **יִרְאֵהוּ**, bei diesem lässt sich auch vermuthen, es sei, vereinigt mit Strich das **י**, ein **י**. Die Erklärung des Wortes muss dahin gestellt bleiben. Möglicherweise ist das **י** innerhalb des Kreises eine Abkürzung von **יִרְאֵהוּ**.

Üebersetzung.

Ṣadakkakar, der gütige, König von Haframât, der Sohn des Harh, hat zugeweiht dem Sin Du-Alam eine Zueignung

Taf. 16.

[illegible]

von Gold röthliches Gold die er nieder-
gelegt hat dem Sin, darum dass er gemäss der an
ihn gerichteten Bitte, und es hat Sadakdakar in das Ohr
des Sin Du-Alam und des Altar seines Vaters und den Göttinnen
seines Heiligthums Alam und den Göttern und Göttinnen dieser
Stadt Sabwat (Sabot) sich selbst und sein und seine Kinder
und sein Besitzthum und sein seines Auges und sei-
nem Martadn und des Janin.

30. (Taf. 27.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 22. Eine Inschrift auf einem Altar
von weissem Marmor, welcher zu Ablan, in der Nähe von 'Aden,
gefunden worden. Derselbe ist 2 Fuss 2 Zoll lang, 11 Z. breit
und 5 Z. hoch. Die Inschrift ist lustrorhodon.

A מנחה בן | וצמן | עבר | שסחש | הקי | חר

O - סלשן | וכל | יל

E ויה | יום | הקדש | ט

G חר | ברונת | וסחש | קבלן | הקדש | ד

I ייה | בעתה | ק

L ובעתה | מ

Erklärung.

Der Fundort Abian in der Nähe 'Aden's ist ohne Zweifel das
bekannte ²أبين, das sprachlich als näher bestimmender Genitiv zu

'Aden tritt: ³عَدْنِ أبين; darüber lässt sich Marāṣ. I, 26 also aus:

أبين - بوزن آهم وبعال بين ولا يعرف أهل اليمن غير العجمي خلاف
باليمن منه عَدْن

8; dazu in den Annotat. T. IV, S. 34 die Stelle aus Al-Bekrī,
der das Wort ⁴أبين ausspricht, es als Name eines in den ältesten

Zeiten lebenden Mannes bezeichnet und die Autorität von Siba-
wāhī, Abū Hātim und Al-Hamadānī über die Aussprache Bjan
und Abjan anführt, während das S. 27 (vgl. I S. 1. Anm. 1) eine
Randbemerkung zu der letzten Stelle aus dem Šams al-'ulūm des
ausgeführt wird, nach welcher immer ⁵بين gesprochen
wurde (vgl. ⁶البيشرح und ⁷بليشرح).

Sodann die Stelle unter ⁸عَدْن II, S. 171, wo ausdrücklich bemerkt
wird: ⁹ووصل إليها أبين وهو مختلف عَدْن من جملة und zwar
zum Unterschiede von ¹⁰عَدْن لَعْد, einer ebenfalls in Jemen auf
dem Berge ¹¹قَمِير gelegenen Stadt. Nach Edrisi I, S. 51 fg. war

Abjan 12 إيمان von 'Aden entfernt und zwar östlich davon, dem Meere entlang; offenbar früher eine bedeutende Stadt, oder vielleicht die ältere Stadt, nach der erst die jüngere den Namen erhielt. Noch zu Edrisi's Zeit trieb man dort Magie (vgl. Ritter a. a. O. S. 241. 262).

A—B. תסנתה Ein derartiger Name ist im Arabischen gar nicht bekannt, auch keine Wurzel, von der dieser gebildet sein könnte; dagegen haben wir ähnliche Nom. pr. להינתה 18, 1 u. סנתה Fr. LV¹⁾.

10 וצכו So ist ohne Zweifel zu lesen, also wohl = وَصَّيَان; ein Name dieser Art kommt zwar im Arabischen nicht vor, doch der Stamm وصب, perennis, continua, firma fuit res, assidue fuit in negotiis, bene administravit rem.

11 | סנתהכלי | סנתה An der richtigen Lesart ist nicht zu zweifeln; der Name סנתהכלי ist schon oft in den Arnaud-Fresnelschen Inschriften vorgekommen, s. das. IV, VIII, IX, X, XII—XIV, XVIII, XXI, XLIII, XLVI, XLVIII, LV. סנתה ist hieltänglich bekannt; סנתה, wohl = סנה, bedeutet ebenfalls hoch oder erhaben sein. Wenn in allen den Fällen, wo סנתהכלי sich findet, es entschieden menschliche Personennamen bezeichnet, wie ist dann die Verbindung mit סנתה zu erklären? Ein ganz ähnliches Beispiel finden wir bei Ibn Duraid, Kitāb al-Isf. S. 6, s. unsere Abh. a. a. O. S. 54, Anm. 2: عبد شرجيل; ebenso

findet sich in den nabathäischen Inschriften nach Levy (s. diese Zeitschr. XIV, S. 445) סנתהכלי, während doch סנתהכלי schon Personennamen ist. Ein so zusammengesetzter Name lässt sich auf verschiedene Weise erklären.

Erstens ist es möglich, dass סנתהכלי doch wirklich Name eines göttlich angebeteten Wesens war, und zwar so, dass man entweder annehmen müsste, dieser Name, ursprünglich Gottesname, sei dann geradezu als Personennamen angewandt worden, also der früher (in dieser Zeitschr. VII, S. 466) besprochene Fall (doch ist dies bei Vergleichung der Nom. propr. סנתהכלי und סנתהכלי sehr unwahrscheinlich), oder, dass es sich hier um eine Art Heroendienst handelt, also ein solcher סנתהכלי Gegenstand göttlicher Verehrung würde. Ein solcher Heroen- (Königs-) Dienst wäre an sich nichts Udenkbares und ergäbe eine weitere Begründung mit dem assyrischen Gebiet.

1) Nach unserer Bemerkung oben zu 6, 2 ist auch in unserm Worte סנתהכלי der zweite Theil סנתה als Verkürzung von סנתהכלי anzunehmen, während der erste סנתה durch סנתה oder nach Analogie von סנתהכלי 36, 4 (s. das.) erklärt werden mag. (L.)

Zweitens kann man sich den Fall denken, dass **עבד** einfach als Person aufzufassen ist, und dass der Name nicht ein religiöses Dienstverhältniss bezeichnen soll, sondern ein Dienstverhältniss zu irgend einer Person, das möglicherweise nicht eigentlich zu nehmen ist, indem der Name nur aus irgend einer zufälligen Veranlassung entstanden ist; so bekanntlich **عبد الظلم** vgl. diese Zeitschr. VII, S. 32. Aehnlich verhält es sich wohl auch mit andern Zusammensetzungen mit **עבד**, auf die namentlich Blau (in d. Zeitschr. XVI, 383) aufmerksam gemacht hat. Diese Annahme für unsern Eigennamen ist denn auch die wahrscheinlichste. Nahe damit verwandt ist endlich noch die Erklärung, dass es ein Appellativ wäre, d. h. **עבד** Knecht des Samah'ah; es ist indessen kaum denkbar, dass ein eigentlicher Knecht, d. h. Sklave, oder vielmehr dessen Sohn einen Altar errichtet hätte ¹⁾.

הקני | עתה Der Altar war offenbar dem Atpar geweiht oder zugeeignet, wie **הקני** also ganz passend übersetzt wird, insbesondere wenn das folgende

C—D. **על | עתה** als der Gegenstand der Weihe zu betrachten ist. Wir finden **על | עתה** hier an derselben Stelle stehen, wo sonst **על | עתה** angetroffen wird, und ist dies jeuen gewiss sowohl der Wortbildung als der Bedeutung nach ganz entsprechend. Suchen wir diese, gewiss in religiösem Sinne, auf, so liegt sehr nahe an das hebräische **על** zu erinnern, das (vorzüglich **על**) die Bedeutung: „vergolten“, im Sinne von „danken“ hat, eine Bedeutung, die auch dem arabischen **عَلَّ** „persolvit“ nicht ganz fremd ist. Es konnte also **על | עתה** wohl ein Dankgeschenk bezeichnen, oder gar, um jener spezifisch arabischen Bedeutung, die dem Worte seine culturhistorische „Renaissée“ gegeben, näher zu kommen: ein Unterwerfungsgeschenk, was auch im Grunde in **השלים** Jos. 11, 19 liegt ²⁾.

Es wird nun wohl das Natürlichste sein, dass mit dem **על | עתה** eben der Altar, auf dem die Inschrift sich befindet, bezeichnet wird.

וכל | וזרעו „und alle seine Kinder“, vgl. Fr. I, VI, 5, s. auch weiter zu 33, 4. Vermuthlich sollen auch die Kinder des Ham'ah als Weibende bezeichnet werden, wie sonst **ובניו** oder **ובנותיו** gleich zu Anfang der Inschrift.

1) Kaum in Betracht kann kommen die Vergleichung mit 17, 1, wo **עבד** als dritter Name eines Mannes (s. das.), und mit 20, 1, wo **עבד** allein als Personennamen erscheint.

2) Bemerkenswerth ist, dass wir hier alle Bestandtheile des klassischen Wortes **مصلون** haben.

Bedeutungen sind hier nicht sehr passend, sollte man daher nicht צדקה 31, 5 (s. weiterhin zur St.) vergleichen? Das angehängte הן, diesmal sogar הן, ist zu beurtheilen wie 4, 12, 14, 4.

קבלתן Man könnte dabei an قبل die vorwärtsliegende Gegend und (nach dem bekannten religiösen Brauche des Islam) die Richtung des Gebets, oder auch an قبل denken. Die Endung ist nach Analogie von חרותן 18, 7, צדקתן das. 12 und אקיותן 20, 3 zu beurtheilen, s. das.

הקניה ist vielleicht ein vom Hiff (freilich sehr eigenthümlich) gebildetes Substantiv, ganz entsprechend dem שקניה 29, 2 = das Geschenk (die Zueignung), etwa nachträgliche Apposition zu משלחת.

1—K. דִּי־תֵר Weder ^{locus} locus amplius, pertinacia, noch ^{locus} will hier passen.

במקדש Es ist beachtenswerth, dass neben der Gottheit, welcher der Altar geweiht war, doch auch die grosse Gottheit Almakah nicht fehlt.

Uebersetzung

Ham'ajah, Sohn des Wasbän, 'Abel-Samah'all hat zugeweiht dem 'Altar ein Dankgeschenk (?) und alle seine Kinder, am Tage eine Zueignung im Namen des 'Altar und im Namen des Almakah.

31. (Taf. 28.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 32. Fragment eines Kalksteinblocks, 15 1/2 Zoll lang und 21 breit.

1	נִי	שְׁמִי	תִּנְק	בְּעֵלָה	לְצִרְן	אַרְבַּעַתָּן	וּמִשְׁרֵתָן
2	אַחֲלָמְ	לִמְשִׁיתָן	וּמִי	בִּיתָן	שִׁלְתָּן	וּמִבְּעֵלָה	
3	וּמִלְכָּה	וּלְ	שְׁמִי	בִּרְי	אַחֲלָמְ	וּמִקִּיסָחִם	וּלְ
4	וּלְ	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי
5	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי
6	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי	וּמִי

Erklärung.

Die erste Zeile ist nur noch in einzelnen fragmentarischen Buchstaben vorhanden, doch thut dies dem Verständnisse nur geringen Eintrag, da dieselbe ohne Zweifel fast ausschliesslich nur Namen enthalten hat, die freilich immerhin insofern von besonderem Werthe sind, als sie sich leicht erkennen lassen und über das Verhältniss zum sonstigen Arabischen Aufschluss geben.

2. נִי ist leicht zu הקי zu ergänzen, da das folgende offenbar Gottesnamen und dazu gehörige Bestimmungen enthält.

שְׁמִי Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass wir es hier mit der Sonnen-Gottheit שְׁמִי zu thun haben. Für das Vor-

handensein dieses Cultus bei den Himjaren sprechen nicht nur die Namen der Inschriften, bei Wr. 5: שמש und שמשן זכר oben 10, 1, sondern auch die Zusammenstellung von (ש) שמש und כתר 4, 12. Ausserdem geben auch arabische Schriftsteller dahin zielende Nachrichten. Den Himjaren wird von Abulfarag (Hist. dynast. S. 160) und ebenso von Dimaschi (bei Chwolson a. a. O. II, S. 404) ganz besonders der Sonnendienst zugeschrieben, s. diese Zeitschr. VII, S. 468, wo namentlich sowohl auf die Namen, als auf die alte bekannte Inschrift des Hanzah (bei Schultens hist. imp. vet. Joctan. S. 26) verwiesen ist.

Ferner wurde a. a. O. VII, S. 473 u. 475 die dem himjarischen Stamme der Du T-Kalá' zugeschriebene Gottheit Nasr auf Sonnendienst gedeutet, ebenso Bd. X, S. 64 der in den himj. Inschriften oft erwähnte חובצ und das S. 62 vermuthungsweise כלל in Beziehung zu derselben Gottesverehrung gebracht. Endlich geben auch griechische und römische Schriftsteller dazu Belege. Die Stelle aus Theophrast (hist. plant. 9, 4) haben wir schon früher erwähnt (vgl. Bd. X, S. 64 und Ritter, Asien, Bd. VII, S. 468); auch Plinius erzählt (nat. hist. XII, 14, 32), dass von den Sabäern (in der Stadt Sabota) der Gott Sahis verehrt wurde. Diesen Sahis führt Gesenius im Thesaurus p. 1354 s. v. שָׁחִים mit Recht auf שָׁם zurück¹⁾.

Frolich beschränkte sich der Sonnendienst nicht auf das südliche Arabien allein, sondern war auch anderweitig in Arabien verbreitet, wie Bd. VII, S. 468 fg. nachgewiesen worden²⁾.

Was nun aber besonders an unserer Stelle (so wie auch Z. 6) bemerkenswerth scheint, ist dass שמש sich mit Suffixen verbindet, wie weiterhin 32, 4 שמשך sich findet; dies weist, wie bereits früher bemerkt, darauf hin, dass es sich um den besondern Sonnengott einer Familie oder eines Stammes handelt, und giebt uns wieder ein deutliches Bild der Localisirung (oder wenn man lieber will: Individualisirung) der Culte unter den Arabern. Ein ähnliches besonderes Sonnenheiligthum war aber dann auch das שמש genannte (so eben erwähnte) bei den Tamin, das aber sonst noch von einer Reihe von Stämmen verehrt wurde. Diese Localisirung wird auch durch die folgenden Zusätze angezeigt.

1) Vgl. Krehl, Religion der vord. Arab. S. 41.

2) Vgl. auch Jāqūt im Mu'jam al-buld., der eines besondern Heiligthums שמש bei den Tamin Erwähnung thut. Der Name eines uralten Schlosses in Jamānah, الشَّمْسُور (s. Marāq. a. d. W.) bedeutet nicht dand, sondern mit den Bedeutungen des Adj. شَمُوس refractarius, difficilis adscendendi in Verbindung zu bringen sein.

Diese Epitheta, sowohl חַמְסָה (vgl. damit die männliche Form חַמֵּשׁ bei Fr. XII—XIV) als besonders בַּדֵּלָה (im Vergleich mit masc. בַּדֵּל) zeigen ganz unwiderleglich, dass es sich um ein Feminin handelt, d. h. dass die Sonne, wenigstens in dieser Localisirung, als eine weibliche Gottheit angeboten wurde. Dies ist eine in hohem Grade bemerkenswerthe Erscheinung, die wenigstens im semit. Gebiete ziemlich ausnahmsweise dasteht. Doch finden sich noch Spuren von dem Vorhandensein einer weiblichen Sonnengottheit; denn das appellative Wort شَمْس wird im Arabischen nur weiblich und im Hebräischen und Syrischen theilweise als femin. gebraucht. Daher wird denn auch in der Stelle bei Hamrah (vgl. Schultens a. a. O. S. 26 u. bei Gottwaldt S. 17.) die Lesart سيدة الشمس als richtig anerkannt werden müssen, so plausibel auch die Conjectur سيدة von Rödiger (zu Wellsted's Reisen II, 366) und Fleischer (zu meiner Abhandl. a. a. O. VII, S. 468. Anm. 2) ist. So wird سيدة الشمس , wie Fleischer dort

vorschlägt, als $\text{اضافة البیان والتفسير}$ genommen werden müssen. Jedenfalls ist es merkwürdig, dass wir eine weibliche Sonnengottheit und eine männliche Mondgottheit (wofür immerhin חַמְסָה gehalten werden kann) in dem Bereiche unserer Inschriften finden¹).

חַמֵּשׁ ist der erste Beiname oder erstes Attribut der Sonne, das sicherlich = die Erhabene (d. h. تدوّى) anzufassen ist. Damit ist zu vergleichen חַמֵּשׁ , das als Attribut bei männlichen Personennamen gebraucht wird, s. Fr. XII—XIV u. die Abhandl. in dieser Zeitschr. X, S. 51. Derselbe Stamm ist auch in dem Namen des bekannten Idols منافى (s. diese Zeitschr. VII, S. 500) und wird von Ibn Duraid S. 1. durch ارتفع und علا erklärt.

Eine Spur dieses Wortes finden wir auch in dem von Ibn Chaldun erwähnten himjarischen Königsnamen „Lakhnia Tanāf“, bei dem man vielleicht annehmen darf, dass das erste

1) Es ist uns nun doch fraglich geworden, ob الْأَفْهَى und الْأَيْهَى so schlecht-hin nur als Abstracta, wie Fleischer (in der Abhandl. X, S. 50. Anm. 2 will), gefasst werden dürfen, oder ob nicht, nachdem einmal أَل kein blosses Abstractum mehr war, sondern concrete, individuelle Bedeutung gewonnen, dann auch das femin. الْأَفْهَى sich dazu gesellte, wie dies aus 29, 6 ganz unwiderleglich hervorgeht; und dann wird es vielleicht nicht zufällig sein, dass wir hier auf diesem altarabischen Boden eine weibliche Gottheit شَمْس haben und dass الْأَفْهَى in spezie von der Sonne gebraucht worden sein soll.

Wort in Idäfat-Beziehung zum zweiten steht ¹⁾). Was die grammatikalische Form betrifft, so ist diese Bildung mit präfigirtem τ freilich eine sehr eigenthümliche und alterthümliche. Zunächst werden wir auf die hebräischen Bildungen verweisen dürfen, wo τ als Präfixum, namentlich bei Feminin-Endungen noch eine bedeutende Rolle spielt, und zwar bei nomm. actionis (vgl. Ewald a. a. O. §. 161, u. S. 361). Indessen finden wir auch hier schon einige alterthümliche Bildungen, die aber nicht als nomina actionis erscheinen, sondern ganz einfach, an die Bedeutung des Stammes anknüpfend, zur Bezeichnung des Gegenstandes dienen, z. B. $\tau\text{רעם}$ „die brausende (Tiefe)“, $\tau\text{רע}$ „das Treibende, Fruchttragende“ und die man, wie die entsprechenden Masculina durch ein präfigirtes א gebildet sind (vgl. Ew. §. 162, a) und von Ewald mit Recht als uralte allmählig in Abgang gekommene Bildungen, und zwar zur Bezeichnung des Thäters angesehen werden, gewiss als an das Imperfect sich anschliessende Bildungen zu betrachten hat. Gewiss ist es eine ganz charakteristische

Erscheinung, dass man ebensowohl ein masc. $\tau\text{רעם} = \text{تَرْعَم}$ als ein femin. $\tau\text{رע} = \text{تَرْع}$ im Himjarischen bilden konnte. Wenn nun Ewald a. a. O. S. 363. Ann. 2 mit Recht die Bemerkung macht, dass diese Bildung mit א ursprünglich im Himjarischen sehr verbreitet war (wovon bereits in meiner Abhandlung a. a. O. X, S. 51, Beispiele aufgezählt waren, zu welchen diese Inschriften noch eine weitere Anzahl ergeben haben), wozu wir aber auch noch das Altarabische der sinaitischen Inschriften zählen dürfen und die von Tuch a. a. O. aus dem späteren arabischen Sprachschätze dazu angeführten Beispiele: so erscheint nun anderseits auch die entsprechende Femininbildung mit präfigirtem τ (oder die an III fem. Sing. Imperf. sich anschliessende Form, wie $\tau\text{רע}$) gar nicht isolirt, wenn sie sich auch nur in Nomn. propr. sollte erhalten haben, z. B. $\tau\text{رعم}$, Name der bekannten Stadt in Hadramaut (Ritter a. a. O. S. 613), $\tau\text{علب}$ der bekannte arabische Stammesname, $\tau\text{خمر}$ Frauenname bei Wüstenfeld, Register a. a. O. S. 433, $\tau\text{دمل}$ und $\tau\text{دول}$ ebendas., $\tau\text{جوب}$ das. S. 436, $\tau\text{خمر}$ das. S. 445, vgl. Ibn Duraid S. 223, $\tau\text{ريد}$ das. S. 446, vgl. Ibn Duraid S. 314, $\tau\text{لأب}$ Ibn Duraid S. 285, $\tau\text{مويح}$ alter Stammesname, Abulfeda 184 ²⁾).

¹⁾ Der Bedeutung wegen vgl. auch $\tau\text{نام}$ a. a. O. VII, S. 472 fg.

²⁾ Gewiss die $\tau\text{απονομιαι}$ des Ptolem. VI, 7. Wüstenfeld S. 467.

Dadurch sind auch die Bedenken Hitzig's (in dieser Zeitschr. VIII, S. 226) in Betreff des Namens תִּצְמֶר , der gewiss von den Arabern als eine derartige Form angesehen wurde, erledigt.

$\text{בַּלְלָה} | \text{עֲבָרָן}$ Ueber die Bedeutung von בַּלְלָה kann kein Zweifel sein: es ist das Femin zu בָּלַל und soll offenbar der Sonnengottheit ein besonderes, vermuthlich localisirendes Attribut geben, wie das männliche Attribut $\text{אֵרֶב} | \text{בָּלַל}$ oben 4, 4. 13, 3 bei dem Almakah ¹⁾. Vergleicht man nun das mit unserm עֲבָרָן offenbar identische $\text{חַבְעָרָב} | \text{רִשִׁי}$ Fr. LVI, 1 u. 12 ²⁾, wo an ersterer Stelle es als ein Theil eines Personennamens ($\text{רִשִׁי} | \text{חַבְעָרָב}$), an letzterer unter den Götteranrufungen ³⁾ steht, so sehen wir, dass בַּלְלָה und רִשִׁי gewiss identisch sind.

Ehe wir nun die Bedeutung von עֲבָרָן erörtern, ist unsere Lesung zu rechtfertigen. Das ح als zweites Zeichen steht hier fest, sowohl Z. 2 u. Z. 6, als auch durch Fr. LVI, 1; dagegen kann das erste Zeichen, das in zweierlei Inschriften (bei Fr. und in den übrigen) übereinstimmend in gleicher Form gebraucht wird und das unmöglich eine Nebenform des ב sein kann, nur ein Buchstabe von besonderer Bedeutung sein, und es bleibt kaum ein anderer Charakter dafür übrig als غ ⁴⁾.

Wir lesen daher mit Recht עֲבָרָן , etw. arab. = عَصْرَان . Den Stamm عَصَم kennt das Arabische in verschiedenen Bedeutungen, doch ist hier eine Localität zu suchen; das عَصْرَان ist freilich als solche nicht bekannt, doch sind andere Ortsnamen vom Stamme عَصَم gebildet, z. B. عَصْرُ und عَصْرُور , und عَصْرَان ist als echt himjarische Form eines Ortsnamens wie عَمْدَان u. a. dgl. zu betrachten.

$\text{אַרְבַּעָה} = \text{אַרְבַּעָה}$, also vor einem folgenden Masculinum אַרְבַּעָה wie 37, 2, sonst aber אַרְבַּעָה Fr. XXXII, 1, über welches schon oben zu 13, 10 u. Anm. gesagt wurde, dass nicht die Zahl vierzig damit gemeint sei; diese ist vielmehr אַרְבַּעָה H. G. 1, 10.

Die Endung ן ist wie andere Formen, die oben 30, G—H zu קַלְלָן verzeichnet sind, zu beurtheilen.

יַעֲשֶׂרְנָה ist sicher das arabische عَشْرَ = hebr. עָשָׂר ; bei unserm

1) Man denke übrigens an Baaltis, s. Gesenius, Mon. Ling. Phoen. p. 402. Auch appellativ findet sich phönizisch בַּלְלָה vgl. das 349, b fg.

2) Offenbar ist auch an dieser Stelle ein غ statt ב zu lesen. (H.)

3) Vgl. nun Abl. u. s. O. X S. 64 u. 65. Die dort angeführten Beziehungen des $\text{רִשִׁי} | \text{עֲבָרָן}$ auf Ajar sind durch unsere Inschriften widerlegt.

4) s. auch oben an 4, 10, 17, 12.

Worte ist jedoch die Frage, ob wir es mit der Zahl 10 oder 20 zu thun haben. Wenn nun auch das 2 für eine Pluralform = עשרון zu sprechen scheint, so ist doch anderseits bemerkenswerth, dass wir Wr. 2. 5 עשרי offenbar für 20 finden; man müsste also eine doppelte Form für die Zehner annehmen, wie bereits in der früheren Abb. (a. a. O. X, S. 44) vorgeschlagen worden ist.

3. עשרה עשר etwa vom Stamme עשר = עשר ensis? Sollte in diesem Worte mit der vorangehenden Zahl der Gegenstand der Darbringung enthalten sein?

לזוסייהו „zu ihrer Erhaltung“ wie 9, 4 fg.; es steht ebenso unmittelbar nach den Worten, welche den Gegenstand der Darbringung enthalten, ohne vorangehende Begründung in der Vergangenheit, in der Stelle 15, 4. Das Suffix Plur. steht hier in dem Sinne, dass schon die Verwandten miteingeschlossen sind.

$\text{לזוסי | ביהן | שלחן}$ vgl. dazu Fr. LIV, 3: $\text{לזוסי | ביהן | שלחן}$. Zur Erklärung vgl. man was wir in der Abb. in d. Zeitschr. X, S. 69 u. S. 21 besprochen haben. Dort ist über die Bedeutung des Schlosses Salhin, das einer der Hauptsitze himjarischer Macht gewesen sein muss, das Nöthige gesagt; es war wohl ein fester Punkt, in welchem einer der königlichen Vasallen hauste ¹⁾, wie in בית = Paida . Eine eigenthümliche Form ist das בית hier sowohl, wie in der angeführten Stelle bei Fr., wie auch das XL, 2 u. 3, und ebenso das XLV, 2, vgl. auch הבית Fr. LIV, 3 u. weiter unt. 34, 4, u. das oben zu 20, 1.

והאבדלו Das Suffix kann sich nur auf das vorhergehende בית beziehen: „und seine Herren“ d. h. die Besitzer des Schlosses Salhin; ohne Zweifel ist damit gemeint ein himjarischer Vasall oder Fürst (قيد), oder dessen Familie, welche in Salhin ihren Sitz hatte und von dort aus einen Theil des Landes regierte. Unter seine Botmässigkeit gehörte eben auch der Verfasser der Inschrift ²⁾. Die Verbindung von בצל und בית findet man auch sonst in den himjar. Inschriften, z. B. 17, 8: $\text{וויס | אבדל | ביההמו}$; weiterhin 36, 5: $\text{וויס | אבדל | ביההמו}$, Fr. XLV, 2: $\text{אבדל | ביההמו | דין | ונעמן}$, während auch בצל und בצל allein vorkommt 10, 6. 26, 5 u. Fr. LVI, 9.

Ganz passend ist dann in der Fortsetzung unserer Inschrift

1) So ist unzweifelhaft statt לזוסי zu lesen.

2) Vermuthlich = Palaos Ptolem. VI, 7, vgl. بلاوس .

3) Man könnte sonst auch das בית auf ein Heiligtum beziehen und „die Herren“ wären dann diejenigen, welche den Tempel bewachten, wie in Mekka. Doch ist diese Annahme weniger wahrscheinlich.

von den nächst Höherstehenden „den Herren von Salhiu“ das Aufsteigen zum Heilswunsch für den König.

4. **יְהוָה מֶלֶךְ | שָׁבָא** ist ebenfalls noch abhängig von **יְהוָה**. „Ihr König“ ist gewiss eben kein anderer als der König von Saba: **מֶלֶךְ | שָׁבָא** (vgl. 32, 3 u. 35, 11, der als oberster Herr noch über „den Herren von Salhiu“ steht. Es ist jedenfalls charakteristisch, dass hier in einer Inschrift von Marjab der König vorkommt.

וְלִשְׁמֹרֶהוּ „und sie zu beglücken“, eine schon oft vorgekommene Redensart, vgl. z. B. 3, 6, 10.

- כִּי | אֲדִינָם | וְטָקִיטָם** ist dieselbe Redensart, die wir 6, 8, 8, 11, 12, 8 bereits gehabt haben, nur dass es dort **כִּי | אֲדִינָם** **כִּי | אֲדִינָם** heißt. Wir haben in **אֲדִינָם** offenbar den Plur. zu **אֲדִינָם**, wobei charakteristisch ist die Unterlassung der Contrahirung der beiden Elifs zu Einem. Es ist aber dann nach Analogie von **אֲדִינָם** anzunehmen, dass auch **טָקִיטָם** der Plural zu **טָקִיטָם** wäre, und zwar ist dies in doppelter Weise denkbar. Erstens:

das Substantiv lautete **مَلِك**, dann würde der Plural arabisch heißen **مَلَكٍ**, das Himjarische aber würde dabei noch das Femin.

anwenden, was freilich der arabischen Weise ganz widerspräche, sofern das femin. Zeichen, an einem Collectivbegriff angehängt, spezifischend wirkt. Inless lässt sich darüber nichts entscheiden und am Ende wäre auch hier wieder ein doppelter Plur. denkbar wie in **סִמְרָה** 12, 8. Zweitens: das Substantiv lautete **مَلِك**, wie gewöhnlich im Himjarischen ohne **י** geschrieben, daraus würde ein Plural mit Femininendung gebildet = **מַלְכִּימַת**, der in diesem Falle nicht mehr defectiv, sondern plene geschrieben werden müsste.

Was nun die Erklärung betrifft, so ist zunächst festzuhalten, dass **כִּי** u. s. w. von dem Infinitiv **לְשֹׁמְרֵהוּ** als zweiter Accusativ abhängig ist, wie auch 6, 8 u. 8, 11 dieselbe Construction anzunehmen ist, desgleichen 12, 8, nur dass dort das Synonym **וּפָ** gebraucht ist; solche Constructions mit doppeltem Accusativ bei **שָׁמַר** und ähnlichen Verben sind in unsern Inschriften sehr häufig. Ueber die möglichen Bedeutungen unserer Stelle s. oben zu 6, 8. Jedenfalls findet eine Beziehung zu **כִּי** bei dem **כִּי** statt.

5. **וְלִשְׁמֹרֶהוּ | וְהָרָה | וְסִמְכָה | וְאַחֲרָן | שְׁרָהֶמוּ | וְשִׁנְאָהֶמוּ** Um zum Ziele bei der Erklärung dieser Worte zu gelangen, fangen wir mit dem bekannten, dem letzten Worte **וְשִׁנְאָהֶמוּ** an, das sich noch 18, 10, 20, 7 findet und die sehr wahrscheinliche Bedeutung = Hasser, d. i. Feind hat, = hebr. **שָׂנֵא** von **שָׂנֵא**, von welchem sich **שָׂנֵא** und **שָׂנֵא** sein und seine Hasser findet, z. B. 5 Mos. 7, 10. Eine ähnliche Bedeutung muss also auch **שְׁרָהֶמוּ**

haben, und diese liefert uns das arabische **نَمَتْ** noxa affecit,

laesit, adversatus est, oder noch entsprechender das hebr. צָרַר bedrängen, Einen anfeinden ¹⁾, und es ist ganz charakteristisch, dieses ächte althebräische Stammwort an solcher Stelle im Himjarischen zu finden. Was nun aber speciell die grammatische Form betrifft, so könnten wir darin finden صَار , das in der Bedeutung noxius vorkommt, das aber wohl hier die eigentliche Particip-Bedeutung Bedränger = dem hebr. צָר Feind (= צָרַר ebenso äthiop. ርረ ;) haben kann ²⁾. Somit hatten wir eine Zusammenstellung wie צָר und צָרַר vgl. Ps. 21, 9. 55, 19. 58, 20, oder צָרַר und צָר Ps. 18, 41. 55, 13. 58, 2, oder צָר und צָרַר Exod. 23, 22. Ps. 7, 6. 7, 8, 3. 143, 12; צָר und צָרַר Thren 4, 12. Ezech. 7, 6. Ps. 27, 2. Aus diesen beiden hebräischen Wortpaaren צָר und צָרַר einerseits, und צָר und צָרַר andererseits, geht dann ganz einfach das himjarische צָר und צָרַר hervor, das als Singular jedenfalls wie im Hebräischen Collectiv-Bedeutung hat.

Ist dies festgestellt, so sind auch die danebenstehenden Infinitive nicht schwer zu deuten. Zunächst ergibt sich für צָרַר die Bedeutung abhalten, abwehren (= منع und hebr. צָרַר);

damit steht synonym ohne Zweifel צָרַר = قَر prohibere, abhalten, retinere, also ebenfalls die Bedeutung fernhalten und abwehren. Ferner haben wir noch in צָر den bekannten arabischen Stamm زاع , aber wie es scheint hier in einer besonderen Bedeutung. Aus dem arab. Lexicon liesse sich nur zu Hilfe nehmen die Bedeutung vilis (despectus) fuit (so auch II), potestatem, dignitatem diminuit, höchstens auch (das nur von Kamelen gebrauchte) „nicht weiter gehen lassen“. Jene Bedeutung: erniedrigen ist an sich nicht undenkbar, doch will sie nicht ganz entsprechen, vielleicht eher mit der Wendung „demüthigen“. Endlich bleibt uns noch צָרַר übrig. Dies haben wir noch in derselben Form 35, 1, vgl. צָרַר oben 20, 3. Hier muss es einen den andern Infinitiven entsprechenden Sinn haben, der kaum ein anderer sein kann als „anhalten“ = posteriorem fecit, jedenfalls ein Infin. II.

6. בְּדֹהַר . So ist leicht die Zeile vorn zu ergänzen; der Stellung nach erscheint dieser als die Hauptgottheit.

וְאַנְשֵׁי . Da hier kein ב wiederholt ist, so erscheinen diese beiden Gottheiten als näher zusammengehörig.

1) Vgl. das äthiop. ርረ : befeinden.

2) Es wäre freilich auch ein Wort صَار in der Bedeutung eines Eigenschaftsworts denkbar, vgl. صَار .

והירלה ein eigenthümliches Nom. propr., bei dem es fraglich ist, ob es von der Wurzel **יָדַל** (**ידל**) „agitavit (utrem)“ oder von **יָדַל** herzuleiten ist. Diese letztere kommt im Arabischen nicht vor; amharisch findet sich ein Wort **ተደለ**: von dem es aber zweifelhaft ist, woher es stammt. Mit der Endung ist zu vergleichen das Nom. pr. **היזלה** 8, 1¹).

וּסְכַר scheint der Anfang eines Namens zu sein, etwa **סְכַרְלָה** 4, 1, 17, vgl. weiter zu 33, 1.

וְהַשְׁכֵּרֶן | וְהַשְׁכֵּרֶן vielleicht ist dies Wort vorn zu vervollständigen in **הַשְׁכֵּרֶן**, wegen des folgenden **הַשְׁכֵּרֶן**, mit welchem zu vergleichen Fr. III, 3 (vgl. Rödiger a. a. O. II, 380): **בְּרִאֵי | וְהַשְׁכֵּרֶן** | **בְּהַמֵּי** (wo vermuthlich **בְּהַמֵּי** incorrect für **בְּהַמֵּי** steht). Was nun die Form **וְהַשְׁכֵּרֶן** betrifft, so wäre dies nach Analogie von **הַשְׁכֵּרֶן** 5, 2, 10, 6 u. 5 (vgl. auch **הַשְׁכֵּרֶן** Grutt. I, 3) ein Infinit. causat. Ueber die Bedeutung lässt sich bei der mangelhaften Gestalt der Inschrift wenig sagen; es bezieht sich das Verb. auf **בְּהַמֵּי** (ein Schloss oder Tempel), und man sollte demgemäss eine entsprechende Bedeutung finden. Hier bietet nun **וְהַשְׁכֵּרֶן** (**וְהַשְׁכֵּרֶן**): „molle acquabile fecit (stratum)“, wobei offenbar dieselbe Grundbedeutung ist, wie bei dem hebr. **שָׁכַר** und arab. **سَكَر**, also möglicherweise „Etwas gerade machen“. Dagegen ist die Bedeutung von **שָׁכַר** (**הַשְׁכֵּרֶן**) ganz unklar und das weitere Vorkommen dieser Wurzel in Fr. LV a. LVI, 4. Wr. Z. 5 | **שָׁכַר** gibt keinen weiteren Aufschluss, da die Wurzel **שָׁכַר** nichts Passendes bietet.

יִסְכַּר ist vermuthlich auch nur der Anfang eines Wortes, ob Name des **כִּיָּה**? vgl. **סְכַרְלָה** 10, 5.

3. **וְהַשְׁכֵּרֶן | בֵּן** Es kann nicht zweifelhaft sein, dass dies das Nom. propr. **وَقْبَ اَيْل** „donum EH“ ist, ähnlich wie **وَقْبَ اَيْل** und **وَقْبَ اَيْل** (vgl. Wüstenfeld a. a. O. S. 458, diese Zeitschr. VII, S. 465 und Ibn Duraid S. 315). Der Name Wahbil war aber auch den Arabern noch bekannt, z. B. Wahbil ben Sa'd aus dem jamanischen Stamme **مَذْجِج** z. Wüstenfeld, Genealog. Tab. 8, 18

1) Bei der Rathlosigkeit O.'s das Wort abzuleiten, ist wohl die Vermuthung nicht unwahrscheinlich, es sei **חִידְלָה** nach Analogie von **שְׁכַרְלָה** der palmyrenischen Inschriften zu erklären, in denen das **לָה** aus **الْأَفْ** verkürzt

ist. Ueber die erste Sylbe enthalten sich mich jeder Vermuthung, da mir palmyrenisch die Form des ersten Buchstaben = **ח** noch nicht fest steht. Wir haben schon in der vorigen Anmerkung auf diese eigenthümliche **ח**-Form, die hier viermal in vier Zeilen vorkommt, aufmerksam gemacht. (L.)

und Kämäs S. 1563. Zu der ersten Hälfte unsers Nom. propr. vgl. **דבס** 19, 1⁴).

יח ein Beiname entweder des Wabbil oder seines Sohnes, dessen Name vor **בן** gestanden, vermuthlich aber des erstoren. Für die Bedeutung haben wir nur zu vergleichen **חוט** und **חַט**; bei dem letztern wäre etwa **חַט** nobilis, antiquus zu beachten.

שכא | **שלך** vermuthlich zu dem vor **בן** stehenden Namen gehörig. Es ist schade, dass dieser Name fehlt, da in den Königslisten von Saba kein Wabbil vorkommt. Zu **שכא** | **שלך** vgl. weiter zu 35, 5.

4. **רנב** ... Es kann, wenn man die auf dies **רנב** folgenden Worte beachtet, kein Zweifel sein, dass wir es mit einer der Götteranrufungen zu thun haben, die wir auch 20, 9. 23, 6. 30, 31, 6. 33, 2, ferner bei Fr. IX, I, LV u. LVI antreffen. Wenn wir die folg. Inschrift 33, 2 fg.: **יבאלסקה | ירה | חמים | ירה | כרנב |** beachten, so ist es sicher, dass wir hier zu ergänzen haben: **רנב** (**ב** | **רנב**); vermuthlich sind noch ähnliche Götternamen vorangegangen wie a. a. O. u. Fr. LV u. LVI. Wie aber **כרנב** | **רה** zu verstehen sei, vgl. die Abb. in d. Zeitschr. X. S. 64.

רשבי | **אלההמו** | **וב** | **אלההמו** = **אלההמו** (resp. = **אלההמו**) „und im Namen ihres Gottes“.

Den Wortstamm **אלה** haben wir nicht nur bereits H. G. I, 2. u. Fr. III, 2, sondern auch in uns. Inschr. oben 29, 5. 6 gefunden. Er erscheint auch in dem Nom. pr. **אלההמו** 36, 2. Hier, so wie auch 29, 5 u. 6, steht das Wort zweifellos im appellativen Sinne (vgl. Abb. in d. Zeitschr. X, S. 60. 61), nicht aber, wie Krehl a. a. O. S. 38 annimmt, im Sinne „des höchsten Gottes“, und zwar, wenn man 29, 6 bedenkt, muss man es speciell als mascul. auffassen, wie auch **רשבי** zeigt. Dies Wort selbst, das wir auch 33, 2. 36, 2. 6 u. Fr. XX²) finden, ist etwa zu übersetzen: „der Herr des Himmels“, vielleicht zu lesen **שמאי**, das 1 ist Pluralform wie bei **ארב** und **אלה** und das **י** radical, wie es auch in dem Plural **שמאות**, **שמאות**, Adj. **שמאי** „coelestis“ hervortritt. Man bedenke dabei auch, wie im Hebräischen die Formation des Wortes **שמים** unregelmässig ist. Freilich wäre auch ein nom. propr. nicht absolut unmöglich, vgl. **שמרה**.

1) Vgl. auch **דבס** oben zu 6, 2 Anm. (L.)

2) In der angeführten Abb. S. 41 ist es nicht richtig erklärt.

Taf. 17.



an $\text{הַזֶּן 7, 6. auxiliatus est}$, also הַזֶּן etwa „der Hilfreiche“ zu deuten. Vgl. übrigens den arab. Namen عزلة bei Ibn Duraid S. 211.

2. הַזֶּן S. oben zu 32, 4. Hier also ist dies die Hauptgottheit, welcher die Darbringung gilt, daher sie denn auch in der Schlussaufzählung zuletzt steht, wie oben 30 u. 31.

הַזֶּן vgl. H. G. I, 2. Das Wort scheint offenbar dem gewöhnlichen הַזֶּן oder dem הַזֶּן 30, C—D zu entsprechen und den zugeeigneten oder dargebrachten Gegenstand zu bezeichnen. Was nun aber die mögliche Bedeutung betrifft, so könnte man, von

הַזֶּן ausgehend, etwa mit Vergleichung von הַזֶּן nach הַזֶּן , denken, es möchte sich um ein Bild, oder, wenn man an die Bedeutung „aufgerichtet dastehen“ (weiterhin dann auch: „ausgezeichnet sein“) anknüpft, um einen zu Ehren der Gottheit aufgerichteten Stein handeln. Jedenfalls darf man nicht an den Stamm הַזֶּן oder הַזֶּן denken.

3. הַזֶּן 31 u. v. w. sind die bekannten Götteranrufungen am Schlusse, wie 20, 2. 23, 6. 30. 31. 32. Fr. IX. LV. LVI. In allen diesen Fällen ist, wie gesagt (ob. zu Z. 2), die Gottheit, welcher eigentlich die Weihe gilt, nicht vorangestellt, und besonders steht immer, z. B. auch 31 und Fr. IX. LV. LVI, הַזֶּן voran; vornehmlich in den beiden letzten Inschriften ist die Anordnung ganz genau dieselbe, zuerst Attar, dann Haubas, Almakah, Dät-hamim und zuletzt הַזֶּן 31 .

3. הַזֶּן vgl. Fr. XXXII, LV, LVI und über die Bedeutung die Abb. in d. Ztschr. X, S. 64.

4. הַזֶּן 31 vgl. Fr. V, IX, XXVI, L, LV u. LVI und die Abb. u. a. O. Vielleicht ist noch die Rad. הַזֶּן cultus est, defendit¹⁾, heranzuziehen, die Bildung also ähnlich wie הַזֶּן .

Uebersetzung.

Sa'd Juhamin, Sohn des Juh'in, hat zugeeignet dem Herrn des Himmels zu seiner (für seine) Erhaltung, im Namen der Attar und des Haubas und im Namen des Almakah und der Dät-hamim und der Dät-badänim und des Herrn des Himmels.

34. (Taf. 31).

Br. Mus. Pl. XVII, no. 36. Inschrift auf einem Sandstein von Ma'reb, 16 Zoll lang und $8\frac{3}{4}$ breit.

1	הַזֶּן
2	הַזֶּן
3	הַזֶּן

1) Vgl. das Nom. pr. הַזֶּן (a. unsere Bemerkung) 35, 4. (L.)

4	רן		מריב		שכתי		זה
5	ק		לאטקה		בעלא		
6	יס		חגן		וקהמי		בט
7	שאלהו		לופיהמי				

Erklärung.

1. Das grosse Zeichen zu Anfang der Linie 1 u. 2 scheint darauf hinzuweisen, dass hier die Inschrift beginnt; dagegen deutet doch das erste mit einem Suffix verbundene Wort auf etwas Vorhergehendes hin. Das beginnende Zeichen aber ist allem Anschein nach ein נ ¹⁾. Was soll nun aber אחהמסהו oder מאהמסהו bedeuten? Nehmen wir an, dass etwas vorangegangen, so könnte es = אחַת אַמֶּה „die Schwester seiner Mutter“ heissen.

2. ישם נרם muss ein zusammengesetztes Nom. pr. sein, weil sonst eine solche Form nicht denkbar wäre, also = שָׁמַן נָרַם . Das erstere שָׁמַן *himis intuitus fuit*, שָׁמַן *expectatio*, ferner שָׁמַן und שָׁמַן *ingenio pollens, prudens, intelligens* ²⁾.

Was aber נרם betrifft, so denkt man zunächst an die altsemitische Bedeutung der Rad. נרם „hoch sein“, welche Bedeutung freilich das Hebräische, nicht aber das Arabische bietet; doch kommt נרם , נרם *expetivit* n. s. w. und נרם , נרם *deseruit*, *destitit* n. s. w. auf diese Grundbedeutung zurück, wie namentlich die Bedeutungen von נרם (vgl. auch den Namen des Idols נרם ,

das äthiop. ጸገጸ : und den Namen נרם Jarim bei Ibn Darnid S. 7. v. und die dort gegebene Etymologie).

3. בבלה Mit diesem Worte beginnen die Schwierigkeiten dieser eigenthümlichen Inschrift. — Dass es sich auch hier um eine Darbringung, um eine Weihe handelt, ergibt sich ziemlich deutlich aus Z. 5—7, die uns ganz wieder in die geläufige Ausdrucksweise des himjarischen Weiheritus einführen; ebenso ist aus Z. 4 leicht zu errathen, um was es sich handelt; dagegen erheben sich grammatische Schwierigkeiten: es lassen sich das Hauptnbject und Prädicat nicht leicht feststellen.

Construirt man rückwärts, so scheint שכתי eine Verbalform zu sein, und demgemäss könnte es auch בשכתי sein. Aber welche? man könnte doch nur an I Sing. oder II fem. Sing. denken;

1) Ähnliche seltsame Zeichen finden sich öfter, z. B. Wr. 3. , ferner in den Inschr. bei Fr. in der von H. G. und dem Singelsteinen, z. weiterhin.

2) Man könnte auch noch vergleichen das hebr. $\text{נרם} = \text{נרם} = \text{נרם}$ und noch besser das äthiop. ጸገጸ : *principatum tenuit*, daher ጸገጸ : *principalis*, ጸገጸ : *princeps*.

wie verträgt sich aber damit das Suffix der III. Sing. in Z. 1 und das Suffix III. Plur. in Z. 6 u. 7. durch welches doch gewöhnlich alle Angehörigen zusammengefasst werden? Ueberdies sind ja sonst alle hinarischen Inschriften von der III. Person aus abgefasst. Es bleiben daher zunächst nur zwei Vermuthungen: 1) entweder שְׁמִי (שְׁמִי) ist Dual III. pers. femin., also etwa = שְׁמִי für שְׁמִי, oder 2) Stat. constr. femin. Plur. des Partic., also eine ähnliche Form, wie שְׁמִי 29, 5—6, s. das. Ebenso könnten wir für שְׁמִי annehmen, es wäre stat. constr. fem. Plur. „die Besitzerinnen, die Herrinnen“ (vgl. 31, 2. 6).

3. הַמִּתֵּן Der Form nach wäre zu vergleichen קְבִלָּתִי 30, 6—H, s. das. Die Bedeutung aber ist schwer zu ermitteln, die Wurzeln חָב oder חָר geben keinen passenden Sinn, höchstens חָי, wo sich Bedeutungen finden, die sich auf Wohnungen beziehen.

בְּהֵן vgl. 8, 10 s. das. Hier liegt es am nächsten das Wort entweder = חָלַף pōne, oder = חָלַף transitio, exitus, finis zu nehmen; also mit

4. הַמִּתֵּן | מַרְיָב, entweder der „am Ende der Stadt Marjab“, oder „neben der Stadt Marjab“. Wir hätten also hier durch | מַרְיָב genau das, was in der Abb. in d. Zeitschr. X, S. 70 für Fr. LIV, 3 als richtige Lesart verumthet wurde. Jedenfalls scheint sich durch מַרְיָב unsere 20, 1 (vgl. auch 31, 3) ausgesprochene Vermuthung über die Endung ; zu bestätigen.

מַרְיָב Mariaba, vgl. Fr. XXXVII, XLII, LIV u. LVI, 10, und die angeführte Abb. S. 69.

שְׁמִי | רִיָּה Erstere Wort ist gewiss vom Stamm שָׁם (wie 1, 3: שְׁמִי | אֶלְסִקָּה, 4, 5: 12: שְׁמִי, שְׁמִי, vgl. auch 9, 7: 11, 8. Fr. IX, 3, 4 u. Cr. I. Z. 4) und zwar offenbar = hebr. שָׁם oder שָׁם „Etwas niederlegen, setzen, stellen“, möglicherweise auch z. B. „ein Gebäude aufstellen“ wie Num. 24, 31. Um so mehr war es auch möglich, dass dies Verbum vom Aufstellen von Götzenbildern gebraucht wurde (im Sinne von שָׁם, mit dessen Gebrauch das hebr. שָׁם mannigfach übereinstimmt, vgl. Gesen. lex. s. v.). Das Folgende spricht offenbar für eine solche Auffassung; denn

רִיָּה ist sicher abzuleiten von רִיָּה „Götzenbild“. Den Unterschied zwischen שָׁם und רִיָּה stellt Hām (bei Krehl u. a. O. S. 64) folgendermassen fest: „Ist das Idol aus Holz oder Silber oder Gold, so nennt man es שָׁם, ist es aber aus Stein gefertigt, so heisst es רִיָּה“. Dabei fragt sich, ob das eigentlich Unterscheidende das Material, oder die Form war. Man könnte denken,

sei zunächst eben jener Stein gewesen, der als ursprüngliche Form des Götzendienstes zu betrachten ist. Es ist jedenfalls noch bemerkenswerth, dass beide Wörter *وثن* und *صنم* nicht arabischen Ursprungs sind, woraus jedoch nichts für einen etwaigen Monothelismus der Araber gefolgert werden darf. Es ist der Ursprung des Wortes *وثن*⁹ überhaupt unklar. Doch sind *وثن* und *وثن* verwandt; man kann an die Bedeutung *perennis fuit* bei *وثن* (vgl. hebr. *איתן*) und *validus fuit* *استوثن* denken, um so mehr, da auch sonst beide (*استوثن* und *استوتن*) nach dem Kām.) gleiche Bedeutung haben: *obesus fuit*, vgl. auch *وثن*⁹ *terra edita* und andererseits *ἄρξ*: mit seinen Derivaten = *terminavit, determinavit, finivit, circumscripsit*. Vermuthlich ist das Wort ursprünglich im Hingarischen einheimisch gewesen und von da ins übrige Arabien übergegangen. Denn wir finden dasselbe Wort nochmals 4, 6: *אֶלְמָקָה בִּיהֶן*, wo es sich also auch offenbar um das dem Almakah errichtete Bild handelt. Ob aber die Endung *יֶהֶן* zu beurtheilen ist wie in *הֶהֶן* u. dgl. m., ist nicht ganz klar; zunächst ist hier ein Plural recht wohl möglich, also = *אֶלְמָקָה*.

5. *אֶלְמָקָה בִּבְלָאִים* S. zu 4, 4 u. 13, 3. In den dortigen Stellen ist *אֶלְמָקָה* durch den Trennungsstrich geschieden; dieser kann jedoch in solchen Phrasen auch fehlen, um so mehr wenn man annimmt, dass *בִּבְלָאִים* = *בִּבְלָאִים* steht. Obgleich es in unserer Inschrift an Correctheit.

6. *בִּבְלָאִים* S. zu 1, 4, 4, 3 u. 5.

יֶהֶן steht sicher für *יֶהֶן*, also eine blosse Incorrectheit, die um so leichter möglich war, wenn etwa in der Volkssprache beide *ה* nicht auseinander gehalten wurden. Uebrigens finden sich noch andere Nachlässigkeiten in den Inschriften, z. B. 19, 5 *יֶהֶן* für *יֶהֶן*. Ueber die Bedeutung von *יֶהֶן* S. zu 1, 5.

Was aber das Suffix *הֶהֶן* betrifft, so stand die Möglichkeit dieser Aussprache schon früher fest, z. die Abh. in d. Zeitschr. X, S. 48; allerdings nur beim stat. constr. Plur. *בִּיהֶן*, wo an den Einfluss des vorhergehenden *יֶהֶן*-Diphthongs gedacht werden kann. Derselbe Fall wäre dann auch bei *בִּיהֶן* Z. 1 (das.). Dass nun aber auch ohne den genannten Umstand die Aussprache *יֶהֶן* möglich war, zeigt deutlich unser *יֶהֶן* (oder vielmehr *יֶהֶן*), wie denn auch Wr. Z. 3 *בִּיהֶן* sich findet.

7. *בִּבְלָאִים* S. zu 1, 5.

1) Es lässt sich wohl denken, dass schon eine solche Steinplatte mit Inschrift *وثن* liess.

לִּוּסִיחָמִי = dem sonstigen לִּוּסִיחָמִי, s. zu D, 5 u. 6. Ob nun לִּוּסִיחָמִי Absichtssatz ist zum vorbergehenden Hauptverbum der Weihe, so dass neben der Beziehung auf die Vergangenheit auch die auf die Zukunft käme, oder ob es als Gerundiv zu nehmen ist und zu יִקְרָה־מִי gehört, so dass also die Erklärung eben in ihrer Erhaltung bestünde, lassen wir dahin gestellt.

Uebersetzung.

..... und Sāfaarim der Stadt Marjah, setzten Idole dem Almakah, dem Herrn von Awwām, darum dass er sie erhört hat, gemäss der an ihn gerichteten Bitte zu ihrer Erhaltung.

35. (Taf. 32.)

Br. Mus. Pl. XVI, no. 33. Fragmentarische Inschrift von Ma'reb auf einem Sandsteinblock, 9 Zoll hoch u. 2 Fuss $\frac{1}{3}$ Zoll lang.

1 בא | וְרִירִין | בְּנִי | מְרַעַם | יְהֻב | מִלֶּךְ | שִׁבְאָ | חֲמִרִי | וְחִנְקָן |
 2 וְאַחֲרָן | וְיָחִי |
 3 חֲמִרִי | וְרִאֲעִירָתִי | אֲכַבְרוּאֲקִינִם | אֲקִיל | שַׁעֲבִן | בְּכֶלֶם | וְכֵן |
 4 וְעֵל | שִׁבְעָחִמִי | בְּכֶל |
 5 בִּלְנִן | אֲכַבְרוּאֲקִינִם | וְשַׁעֲבָחִי | בְּכֶלֶם | לֹאֲמַרְאֲחָשִׁי | אֲמִלְכֵן |
 6 וְלִדְכֵן | אֲשַׁבְּחֵן |
 7 לֵר | וְלֵהֶם | וְעִיר | דָּרַם | לִישְׁחֹפִינִן | בִּדֵּן | וְחִסֵּן | בְּנִי | כְּבִרָא |
 8 קִינִם | וְשַׁעֲבִי |
 9 מְרִאֲחָשִׁי | אֲלִשְׁרָה | יַחֲצֵב | וְאַחִיחִי | יֹאחֵל | בֵּין | מִלְכִי | שִׁבְאָ |
 10 וְרִירִין | בְּנִי | מְרַעַם |
 11 חֲמִם | וְמַדְקָם | וְחִמְרֵם | וְנַחֲלָתָם | וְרִנְבָאֻסִּים | וְכֵל | שְׁטִרִים |
 12 בְּרַם | סָאִי | צִרְרָם |

Erklärung.

1. Dass diese Inschrift nur Fragment ist, lehrt der Augenschein; sie ist nicht nur an beiden Seiten beschädigt, sondern war höchst wahrscheinlich auch länger als sechs Zeilen. Auf der rechten Seite scheint ein bedeutender Theil zu fehlen, ebenso an der andern, da keine Zeile sich unmittelbar an die andere anschliesst. Vergleicht man nun Zeile 1 mit Z. 6, so kann kein Zweifel sein, dass das beginnende

בא Ueberrest ist von שִׁבְאָ und dass also auf derselben Zeile ohne allen Zweifel zunächst jedenfalls die Worte ständen: אֲלִשְׁרָה יַחֲצֵב | וְאַחִיחִי | יֹאחֵל | בֵּין | מִלְכִי | שִׁבְאָ, und da übrigens sehr wahrscheinlich, wie weiterhin gezeigt werden wird, אֲלִשְׁרָה nicht die Hauptperson der Inschrift ist, sondern vermuthlich der Doppelname אֲכַבְרוּאֲקִינִם, so wird man fast mit Gewissheit sagen dürfen, wir haben hier nur die Hälfte dieser ziemlich langen Platte.

וְרִירִין ist bereits bekannt durch die Inschr. von Fr. XLV u. LIV; s. über derartig zusammengesetzte Eigennamen die Abb. X, S. 52 u. über Raidān das. S. 23—25. Vgl. auch *Paída* bei Ptolem.

wenn dies nicht die Stadt رَيْدَان bei San'a ist.

אֶלְ-תַּרְחַן, Ja'tul und Du-raiddān (vgl. Z. 5) waren also sabäische Königsöhne, wie auch die in den angeführten Inschr. bei Fr. Genannten vornehme und hochgestellte Sabäer (כִּיךְ) waren, ebenso Ḥārḥ Fr. LV. Bedenkt man, dass hier ein Königssohn den Beinamen Du-raiddān führt, so ist dies wohl so zu verstehen, dass es entweder ein solcher Titel war, wie wenn heutzutage die Fürstensöhne sich nach dieser oder jener Localität bezeichnen, wie „Prince of Wales, Herzog von Aosta“ u. dgl. m., oder dass damals wenigstens dieses Schloss von den Königen von Saba nach freier Disposition einem ihrer Söhne (als ḥārḥ אֶלְ-תַּרְחַן) zugetheilt wurde, der davon den Namen erhielt, während sonst vielleicht auch andere Vornehme darüber geweiht waren.

סַרְסַר (vgl. סַרְסַר Fr. XLVII und סַרְסַר himjarischer Name bei Wüstenfeld a. a. O. S. 48) ist entweder Eigennamen, oder Titel (vgl. סַרְסַר oben S. 4 und יַסְרַס 8, 7, 11). Der Stamm liefert eine für einen Königsnamen sehr entsprechende Bedeutung, סַרְסַר (aus der bekannten Wortfamilie סַרְסַר, סַרְסַר u. s. f.) ascendit, superavit nobilitate, סַרְסַר summum et vertex rei (vgl. סַרְסַר superior pars montis), caput et princeps familiae, populi, vgl. hebr. סַרְסַר Plur. סַרְסַר Fürst Deuter. 32, 42. Jud. 5, 2, an letzterer Stelle auch das verb. סַרְסַר, nur in poetischer Redeweise gebräuchlich ¹⁾).

יְנִיחַ ist Zuname in der Imperfectform von يَنْبِي; für diese Radix hat das Arabische keine andere Bedeutung als rapuit, praedatus est, die sich nur noch dahin modificirt, dass dies Verbum in der III gebräucht wird von Pferden, die durch ihre Schnelligkeit den Preis ergreifen (davontragen). Es scheint nun wenig wahrscheinlich, dass ein Fürst den Namen (und dazu als Beiname) „Plünderer“ führte, wohl aber konnte von „ergreifen“ aus die Bedeutung „erobern“ sich ergeben. Dass die himjarischen Fürsten allerlei eigenthümlicher Zunamen und überhaupt allerlei Namen führten, sieht man deutlich aus den arabischen Berichten; dagegen ist zu bemerken, dass kein einziger arabischer

1) Es ist unabweislich, dass für die richtige Bedeutung in diesem Falle lediglich der arabische Sprachgebrauch zu Hülfe genommen werden muss, und es fällt daher auf, dass Dietrich (in der Ausgabe von Gesenius' hebr. Wörterbuch) noch die von Gesenius aufgestellte Möglichkeit der Ableitung von „essen, anfangen“ zunächst einfach hinstellt und dabei denn doch das arab. يَنْبِي vergleicht, während doch hier nur die im Arabischen sich findende Wendung der Grundbedeutung des Stammes angewandt werden kann und jedenfalls nicht beide Bedeutungen zugleich.

Bericht einen König dieses Namens nennt, was wiederum zum Beweise dienen kann, wie unvollständig ihre hinarischen Königslisten sind.

חֲמִר Von hier an beginnen die Schwierigkeiten dieser Inschrift, die zunächst wohl nicht zu heben sind, da uns Schritt für Schritt der fragmentarische Charakter der Inschrift hemmt, uns nicht einmal gestattet, längere Wortgruppen zu übersehen, und zum Voraus keinen Ueberblick über das Ganze, aus welchem etwa Schlüsse gezogen werden könnten, erlaubt.

Sollen wir annehmen, dass חֲמִר das Hauptverbum enthält, so wäre nicht begreiflich, welcherlei Form es sein möchte; dürfte es irgend denkbar sein, dass man für חֲמִר sagen könnte חֲמִיר? Ist aber חֲמִיר etwa stat. constr. Plur., wie sollte denn ein ו darauf folgen können? Sehen wir überdies auf die Bedeutung, so haben wir für חֲמִיר 20, 4, wo das Verbum als Infinitiv vorkam, mit einiger Wahrscheinlichkeit den Sinn festgestellt: donavit (possessorum fecit, s. das u. besonders in X Conjug. den jamanischen Gebrauch), und eine solche Bedeutung muss auch für unsere Stelle und Z. 6 חֲמִיר angenommen werden. Aber es drängt sich sogleich die Frage auf, was soll denn das Complement dazu sein? Gehen wir weiter, so ist

חֲמִיר nach Analogie von חֲמִיר Infinit. חֲמִיר von חֲמִיר imminutus fuit, IV detrimento affecit, diminuit. Eine andere Bedeutung bietet das Arabische nicht; allein sowohl Form als Bedeutung passen zu.

חֲמִיר, denn חֲמִיר finden wir 31, 5 neben entschiedenem Infinitiven und dann neben Verben des Abwehrens, Abhaltens (s. ausserdem חֲמִיר 20, 5, חֲמִיר 10, 5) in der Bedeutung „aufhalten“. Es bleibt jedoch die Schwierigkeit noch zu beseitigen, wie diese Worte sich aneinander schliessen.

חֲמִיר ist vielleicht zu חֲמִיר zu ergänzen, und etwa nach وَجَدَ IV solum reliquit (aliquem hostibus) aufzufassen.

2. חֲמִיר Nach dem ו und dem Rest חֲמִיר (Anfang der Zeile) zu schliessen, ist wohl eine ähnliche Phrase, wie die folgende, vorangegangene; doch ist jene schwer zu ermitteln. Was nun das vorliegende Wort betrifft, so kann חֲמִיר nach Z. 4 nichts anderes sein als der Plur. vom Substantiv חֲמִיר (vom Verbum חֲמִיר). Wie ist aber damit das ו zusammenzubringen? Ist es das adjectivische חֲמִיר, oder das Relativum? Also entweder aufzufassen: „derjenige (der Herr) ihrer חֲמִיר“, oder „deren חֲמִיר sind....“ Zur Erklärung von חֲמִיר ist das arab. حَمَر anzuführen, dies hat hauptsächlich die Bedeutung (wenn auch nicht die ursprüngliche) „entschuldigen“. Man beachte aber auch حَمَر „gute Erfolge“. Da diese Ableitung hier jedoch nicht ganz zutreffen

will, so dürfen wir auch wohl auf die Rad. عز = hebr. עז hinübergreifen ¹⁾, im Sinne von „helfen“, vgl. عز I n. II, mit der vernünft-

lich ursprünglichen Bedeutung „stärken“, vgl. عزّار *darus, firmus*, was auch Z. 4 am besten passen würde. Man würde also hier übersetzen: „deren Gehilfen (Helfer, Unterstützer) sind“ ²⁾.
 עזבדואקים oben dasselbe treffen wir auch an Z. 3 n. 4, nur dass dort עזבדואקים steht. Jedenfalls haben wir eine Zusammensetzung oder Aneinanderreihung zweier Wörter des Stammes קבר und עז und zwar Z. 2 n. 3 beidemal als Elativa, ebenso Z. 4 jedenfalls das zweite Wort der Zusammensetzung. Zunächst fragt es sich, sind beide עזבדואקים und עזבדואקים einander gleich? sodann: ist es nur ein Personennamen, oder sind es zwei Personen, die mit einander verknüpft waren, dass man geradezu ihre Namen zusammenschrieb? oder endlich: handelt es sich gar um einen innern Plural? Jedenfalls ist aus dem hier vorangehenden und folgenden Plural der andern Wörter zu erkennen, dass es sich hier um einen Plural handeln muss, und zwar aus dem folgenden עזבדואקים fast mit Gewissheit, dass zwei nahe verbundene Männer Akbar und Akjan gemeint sind. Nur fällt es dann auf, dass die Mimation beibehalten worden ist, eine Erscheinung, die vor der Hand auf sich beruhen muss. — Von dem genannten Worte ist uns עזבדואקים bereits bekannt, s. oben 13, 13 und Fr. XLVII, wo es ein ehrendes Attribut bedeutet (vgl. auch H. G. I, Z. 6 עזבדואקים). Das andere עזבדואקים findet sich Fr. LVI, 1 bis. Man kann vergleichen فهر *faher ferrarius, servus, mancipium*, was aber nicht so gut passt als $\text{عز$ V *ornatus fuit* (?) Vielleicht aber ist das Ganze ein Plural appellativer Bezeichnung für die Fürstenfamilie eines gewissen Stammes.

עזבדואקים Plural des bekannten Fürstentitels عز , s. H. G. I, Z. 9 „der König von Himjar und seine Kail عزبدر “, also einerseits sind diese Kail die Kail des Königs von Saba, anderseits sind sie die Kail ihres Stammes, so an unserer Stelle.

עזבדואקים s. 20, 6 עזבדואקים . Es ist עזבדואקים Plural = עזבדואקים H. G. I, Z. 5; vgl. noch zu 4, 9. Eigenthümlich ist die Form עזבדואקים Fr. LVI, 8, 9, wie עזבדואקים 4, 14, s. das.

עזבדואקים Es ist beachtenswerth, dass es nach Kämpis p. 1399 einen himjarischen Zweigstamm gegeben hat: عز , während von

1) Nicht auf das hebr. (chald.) עז „Schaar, Heerde“ was auch zu Z. 4 sehr gut passen möchte. (L.)

2) Man beachte auch das Äthiop. ሀዘ ; oder vielmehr ተሀዘ : *invult, impetum facit, vi adortus est* (cf. የ *invult puellam* und ሀዘር ; oder የሀዘር : *spicandus, radius splendens*

diesem der Eigenname **בְּכִיל** sich ableitet, der auch bei jama-
nischen Stämmen der Kahlän und Hamdän sich findet (s. Wüsten-
feld, genealog. Tabellen 9, 11, 14, u. Ibn Duraid S. 260, 251,
vgl. auch das 256 u. 312). Es könnte freilich auffallend sein
denselben Stamm auf Inschriften von 'Amrān (oben No. 20) und
Ma'reb zu finden, allein es liegt darin nichts Unwahrscheinliches¹⁾.

בְּכִיל | **דָּבָר** Dies erinnert an **عَدْلٌ**, eminent, prominuit, daher
princeps, nobilis; aber wenn wir demnach hier übersetzen
„und der Sohn der Fürsten“, so weiss man es nicht mit dem folgen-
den zu verknüpfen; man erwartet statt des stat. absol. etwa **בְּכִילִי**.
Oder ist **בְּכִיל** ein Subst. Sing auf **אן** = Fürst, daher hier aufzufas-
sen: „und der Sohn des Obersten (oder Fürsten) ihrer Stämme“?
בְּכִיל | **שָׁעָה** ganz wie 20, 6, s. das.

3. **בְּכִיל** ist wiederum nur das Bruchstück eines Wortes. Nach
der folgenden Zeile, besonders in Bezug auf **לִישָׁתִּין**, kann es
kaum zweifelhaft sein, dass es sich hier auch um eine Form des
Imperfects III Plur. handelt, daher das doppelte † am Schluss;
dann könnten wir auch noch weiter gehen und annehmen, dass
dieses Imperfect auch von einem vorhergehenden **ל** abhängig ist;
was für ein erster Stammbuchstabe aber zu ergänzen ist, muss
natürlich dahingestellt bleiben, — ob etwa **ל** (da wir ja den him-
jarischen Stamm **כָּבֵל** kennen), also **לִישָׁתִּין**?

כָּבֵל | **אֲבִירָא קִינָס** | **יִשְׁעָהֶמו** ist vielleicht Subject zu dem
vorausgehenden Verbum, s. zu Z. 2.

אֲבִירָא „ihren Männern“, etwa ein Complement zu dem Ver-
bum **כָּבֵל**...; vgl. über **אֲבִירָא** in 5, 3, 7, 10, 9, 10 u. 8.

אֲבִירָא | **אֲשָׁרָא** | **אֲשָׁרָא** Da sonst immer auf **אֲשָׁרָא** und **אֲשָׁרָא**
Eigennamen folgen, so wird man dies auch hier annehmen dürfen;
אֲשָׁרָא wäre demnach nom. propr. von **אֲשָׁרָא** (vgl. Ibn Duraid S. 1-).
Freilich könnte man auch hier an jene doppelte Pluralbildung
(s. oben 4, 14) denken, und sind auch nomm. propria dieser Bil-
dung nicht ganz ohne Beleg; so wird H. Gr. 4, 9 ein Kail des
himjarischen Königs angeführt des Namens **אֲשָׁרָא**²⁾.

אֲשָׁרָא Dies nom. propr. wäre anzuknüpfen an Ral. **لَحَب** con-
stitutit u. s. w., vgl. **لَحَب** commemoratus, affixus fuit loco,
لَحَب adhæsit firmiter, und das bekannte **لَحَب** haften, an-
hängen, bei welchem die Grundbedeutung wieder hervortritt.

1) Den Namen **כָּבֵל** findet Blau in einer hebräischen Inschrift, s. diese
Zeitschr. XV, 350.

2) Man könnte auch aus Corp. Inscr. Gr. III, no. 3612 das *Αγορεύων*
anführen, so dass wir ein **أَشْرَاف** hätten, wenn nicht mit Blau (in d. Zeitschr.
XV, S. 441) nach Paris das *Αγορεύων* *Αγορεύων* zu lesen wäre.

יָצַב־אֶשְׁבֵּאן vielleicht Zunahme, wie wir oben 27, 3 das nom. propr. שְׁבֵּאן und שְׁבֵּאן (s. das.) gefunden haben.

4. יָצַב־לֵד... Was dem לֵד vorangeht ist gewiss, nach Analogie des folgenden יָצַב־וְעָדָר, ein י, also יָצַב־וְעָדָר. Man müsste aber dann annehmen, dass diese Bestimmungen wären, die von einem Hauptverbum abhängig sind, etwa die Gottheit habe ihnen gewährt das Erzeugen von Kindern (vgl. 18, 6 u. 10, 10), und dazu das folgende

יָצַב־עָדָר „Hilfe spenden“ oder „Stärke geben“ (s. oben zu Z. 2). Eine solche Zusammenstellung von Verbum und Object desselben Stammes ist im Himjarischen sehr häufig, vgl. Fr. XI, 1: יָצַב־לְחַיִּי, oben 8, 9: יָצַב־הַקָּדָם u. d., s. das.

יָצַב־לִישְׁתוּסִין Die Form und die Wurzel sind ganz deutlich. Das יָצַב ist Absichtspartikel mit folgendem Imperfect, nicht arabisch, vgl. 4, 10. 11, 27, 9; es ist יָצַב־X von יָצַב, Imperfect III Pers. Plur., hier jedoch nicht als modus apocop. nach יָצַב wie 4. 10. 11, sondern in der vollen Form. Dieselbe Xie Form dieses Stammes finden wir auch in Cr. Frag. 1 u. 2. Steht für IV die Bedeutung erhalten (incolumem servare) fest, so könnte nur noch fraglich sein, ob X „Einen um Erhaltung bitten“ bedeuten sollte, oder ob reflexiv. Durch das Folgende wird dies kaum aufzuheben sein.

יָצַב־כִּדָן Das erstere scheint nichts anderes sein zu können als יָצַב pronom. demonstrat. mit der Präposition כִּי, wie 12, 1. 22, 11 und das oft vorkommende יָצַב־כִּדָן. Das letzte יָצַב־hängt offenbar mit dem vorübergehenden Verbum zusammen; denn da es kein arabischer Stamm ist, den man sonst wohl darin finden könnte, so möchte es wohl am wahrscheinlichsten sein, in ihm eine Form von יָצַב zu erkennen, eine solche kann aber nur die VIII sein, zunächst יָצַב, himjar. יָצַב. Nun muss es freilich seltsam erscheinen, dass der letzte Stammbuchstabe י verschwunden wäre und dafür ein כ stünde, doch ist dies bei einem Verbum, dessen letzter Rad. י oder י ist, nicht so sehr auffallend; eine Form mit schliessendem י könnte entweder erste Pers. Plur. sein, oder irgend ein Plur. des Substantiv, oder endlich ein Infinitiv, etwa analog dem Infin. II. Offenbar ist das Letztere das Wahrscheinlichste, obwohl freilich dieser sonst immer lautet יָצַב. Man könnte also übersetzen: „damit sie unverletzt erhalten werden in dieser Unverletztheit“.

יָצַב־אֶשְׁבֵּאן = יָצַב־אֶשְׁבֵּאן, wodurch sich bestätigen liesse, dass dieses doch eine Pluralform ist; zugleich aber wären diese יָצַב־אֶשְׁבֵּאן das Subject zu יָצַב.

יָצַב־אֶשְׁבֵּאן ist vermuthlich zu ergänzen zu יָצַב־אֶשְׁבֵּאן.

5. יָצַב־אֶשְׁבֵּאן äusserer Plural mit Suffix von יָצַב; wenn wir auch

sonst, wie gleichfalls hier Z. 3, אַסְרָא haben, so kommt ja auch אַסְרָא neben אַסְרָא vor. Dieses אַסְרָא wird dann ohne Zweifel durch die folgenden nomina propria erklärt.

אַסְרָא s. oben zu 20, 1.

יִחְצֵב ein zweiter Name, יִחְצֵב, und zwar hier in der Imperfectform, wie oben Z. 1 (יִחְצֵב) u. 32, 3. 33, 1, also offenbar noch mehr in appellativer Kraft. Was die Ableitung betrifft, so heisst חֲצֵב „Holz in's Feuer werfen und dadurch dasselbe aufflackern lassen“, vgl. auch חֲצֵב, das sonst die Bedeutung hat: „Kies und Sand werfen“, von welcher sich freilich kein passendes Nom. propr. ableiten lässt. Man vergleiche daher חֲצֵב „grünen“, oder hebr. חֲצֵב „Steine behauen“. Man beachte übrigens, dass unter den hinarischen Zweigstämmen, die Ibn Duraid S. 79 aufzählt, die بنو حَضَب sind, und die ausdrückliche Bemerkung, dass حَضَب und حَضَب gemeinsame Bedeutung haben: وَاشْتَقَا حَضَبٌ وَحَضَبٌ مِنْ قَوْلِهِمْ حَضَبْتُ الْغَارَ أَحْضَيْتُهَا حَضَبًا إِذَا أَلْقَيْتَ فِيهَا مَا تَسْتَوْدُ بِهِ. Gewiss ist, dass wir denselben Namen hier haben, sei es dass die Araber die genauere Aussprache vergessen hatten, sei es dass im Hinarischen noch ح und ح mehr miteinander alternirten, wie dies ja überhaupt ursprünglich der Fall war und wie man es gerade bei dieser Wurzel sieht (حَضَب = حَضَب).

וְאֶחָיו „und seine Brüder“ s. zu 1, 1.

אֶחָיו ist wiederum Imperfectform = أَكْرَ von أَكْرَ „contractis pedibus incessit, iratus incessit, lenius incessit, repletus cibo potuque fuit (أَكْرَ satur)“. Oder darf vielleicht أَكْرَ zu Hilfe genommen werden? أَكْرَ „Wurzel“, dann auch „dignitas, gloria“, das Verbum „egregia stirpe natus“.

אֶחָיו | אֶחָיו | אֶחָיו Ueber den Titel אֶחָיו, der in den Inschriften von Fr. öfter vorkommt, z. B. Fr. XII u. ö., z. die Abh. in dieser Zeitschr. X, S. 58. Jedoch kommt der Titel dort immer allein vor, ohne Ergänzung, während wir hier den vollen Ausdruck dieser Würde haben. A'atol ist Bajin, d. h. Bevorgangter der Könige von Saba, vgl. noch oben 14, 4. — אֶחָיו ist Plur. zu dem oft wiederkehrenden אֶחָיו und wohl identisch mit אֶחָיו Fr. LVI, 9, aber ganz genau, von der Lautverschie-

bung abgesehen, Buchstabe für Buchstabe entsprechend dem חֲבִיבִי שְׁמָא Ps. 72, 10.

חֲבִיבִי שְׁמָא s. zu Z. 1.

חֲבִיבִי ist wieder ein Bruchstück eines Wortes, das vielleicht Verwandtschaft mit חֲבִיבִי Z. 4 hat.

חֲבִיבִי von dem bekannten Stamm חֲבִיבִי , der besonders als חֲבִיבִי in unsern Inschriften vorkommt, z. B. 6, 5, 8, 6, 12, 7, 17, 12; über die Bedeutung s. zu 5, 2 u. 17, 9. Die Bedeutung: „Glück oder Heil“ mag auch wohl hier im Allgemeinen angenommen werden; jedoch ist nicht klar, was die hier mit präfigirtem ח gebildete Form bedeuten soll.

חֲבִיבִי Ueber die Bedeutung s. zu חֲבִיבִי Z. 1; für das auch bei einer Endung auf ח beigefügte ח vgl. חֲבִיבִי . Ob חֲבִיבִי ein Infinitiv, oder was sonst ist, muss dahin gestellt bleiben.

חֲבִיבִי Vgl. חֲבִיבִי largitus est, חֲבִיבִי donum (res dono data), חֲבִיבִי donum (sponsallium), vgl. Fr. XL, 2, wo ebenfalls חֲבִיבִי sich findet.

חֲבִיבִי Das ח ist wohl ohne Zweifel als Relativum oder = חֲבִיבִי zu fassen; dann bleibt חֲבִיבִי von der Rad. חֲבִיבִי (s. H. G. I, 8) = חֲבִיבִי abhorruit, retromansit, procul fuit, delituit, avertit, aber wie diese Bedeutungen für unser Wort passen sollen, können wir nicht angeben.

חֲבִיבִי Der letzte Buchstabe des letztern Wortes ist wohl mit Sicherheit als ח zu erkennen. Der Stamm von חֲבִיבִי ist חֲבִיבִי „schreiben“, vgl. Fr. חֲבִיבִי | חֲבִיבִי | חֲבִיבִי , LVI, 3 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי u. H. G. I, 6 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי .

חֲבִיבִי Das Zeichen, das dem ח vorangeht, ist nicht erkennbar.

חֲבִיבִי s. zu 4, 14.

חֲבִיבִי ist vermuthlich = חֲבִיבִי klein¹⁾.

36. (Taf. 33.)

Br. Mus. Pl. XVII, no. 37. Ein Steinfragment von Ma'reb, 16 Zoll lang und 9^{1/2} breit.

- 1 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי | חֲבִיבִי
- 2 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי | חֲבִיבִי
- 3 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי | חֲבִיבִי
- 4 חֲבִיבִי | חֲבִיבִי | חֲבִיבִי

¹⁾ Bei der fragmentarischen Gestalt unserer Inschrift muss man wohl auf eine Uebersetzung verzichten. Das ח findet sich in derselben kann etwas mehr als Nomen propria. (L.)

6 פִּי | אֲבֵל | בֵּית־הַמֶּלֶךְ | וְלִ | שֶׁ
 6 (ר) שֶׁמֶר | אֲלֻס | הַנֶּאֱמָן | וְלִ
 7 סִידֶר | בִּאֲמֵל | שֶׁמֶלֶא
 8 לִיהָן | בִּנְת | מִידֶח

Erklärung.

1. Auch diese Inschrift ist in jeder Beziehung nur ein Fragment; nach der rechten Seite ist der Stein gewiss defect, höchst wahrscheinlich fehlt auch der obere Theil, wie die Form der Photographie und der Abbildung in der Ausgabe des Britischen Museums zeigt; dagegen scheint die linke Seite unbeschädigt; ob auch der untere Rand, ist fraglich.

וְלִ... vermutlich der Ueberrest eines Eigennamens, aber welches? muss dahin gestellt bleiben.

בֵּית־הַמֶּלֶךְ ist wahrscheinlich nähere Bezeichnung eines Individuums. מֶלֶךְ ist uns bereits als Titel bekannt, bei Pr. I. XI. XXXIII. XXXIV. LIV u. LIVI, vgl. die Abb. in d. Zeitschr. X, S. 58; aber auch als Eigennamen haben wir es oben 14, 1 וְתִרְסִי angetroffen. Hier muss בֵּית־הַמֶּלֶךְ heissen, „der zu Watr Gehörige, von Watr Abstammender“, ähnlich מִדֶּחֶם דֵּחַ 15, I. 20, 2.

אֲבֵל so ist sicherlich zu lesen; das Wort fanden wir II. 3 10, 2. 18, 2—3, und zwar allemal als Beiname eines Mannes. Es ist = אֲבֵל Elativ (von der rüthlichen Farbe); so ist's auch hier als Lakab gebraucht, und zwar vermuthlich nicht zu דִּוְתֶרֶס, sondern zu dem vorübergehenden Eigennamen.

מֶלֶךְ Wie sich dies Wort zu dem Vorübergehenden verhält, ist zweifelhaft. Dem Anscheine nach ist es auch ein Nom. propr., etwa = dem arabischen مَلِكٌ (vgl. 35, 3 אֲמֵלֶךְ). Nach dem, was wir zu 17, 1 bemerkt, ist es nicht undenkbar, dass drei Namen für einen Mann stehen; möglich aber wäre auch, dass מֶלֶךְ אֲבֵל zusammengehört, und zwar אֲבֵל in der Bedeutung wie 20, 8 אֲבֵלֶיךָ = „Verwandter“, vgl. אֲבֵל propinquitus, conjunctio, und wäre hier zu übersetzen „Verwandter der Könige“.

2. דִּוְתֶרֶס z. zu 32, 4 u. 33, 2. 4 „Herr des Himmels“, Auffallend ist der zartige Ring über dem ו, da doch, wie auch Z. 6 zeigt, nichts derartiges hierher gehört. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass hier ein Versehen zu Grunde liegt; es wäre nämlich denkbar, dass der Verfertiger dieser Inschrift zuerst das ו übersah und bereits den obern Ring des ו ausgeführt hatte, als er den Irrthum entdeckte, dann aufhörte und nachträglich das ו machte, ohne den bedeutungslosen Ring zu tilgen.

Was nun aber die etwaigen Ergänzungen betrifft, so ist zu beachten, dass wir es mit jener wohlbekannten Klasse von Inschriften

zu thun haben, die zum Besten einer Familie u. s. w. geweiht worden. Fasst man dies in's Auge, so wird es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass auch hier das obligate הקני nicht gefehlt hat, und zwar veruthlich eben unmittelbar vor dem ישיני ; aber wenn dem so wäre, dann liesse sich freilich

אֱלֹהֵאֲסֶר kann als menschlicher Personennamen denken. Allerdings erinnert der zweite Theil dieses Wortes an die bei Pr. vorkommenden Namen הַזְּאִי (XII—XIV), הַזְּאִי (LIV) und זֶהֲאִי (LVI, 5), s. dazu die Abhandl. in d. Zeitschr. X, 56. Allein es ist höchst auffallend, dass, während sonst diese Zusammensetzungen nie die Mimation haben, da diese gewissermaßen eine ganze Wortgruppe, beziehungsweise einen ganzen Satz repräsentiren, hier dieselbe vorhanden ist. Sodann scheint das folgende בצל , das allerdings im Plural (s. zu Z. 5) auch von Menschen gebraucht wird, doch in dieser Weise (im Singular) eher auf eine Gottheit hinzuweisen, vgl. בצל 1, 4. 13, 3. 34, 5—6 (s. das.) und בצל 31, 2. 6.

3. לִסְן . Es ist sehr wohl möglich, dass der Anfang dieses Wortes ס gelautet hat, so dass wir לִסְן vor uns haben, welches wir aus 30, C—D als synonym mit זֶהֲנִין kennen und das in Verbindung mit הקני auf eine bestimmte Art von Gaben hinweist, wodurch unsere Vermuthung, dass vor ישיני ein הקני zu ergänzen wäre, bestätigt würde. So bliebe also nichts übrig als אֱלֹהֵאֲסֶר sich als einen Namen (Attribut) des Gottes zu denken, in dem Sinne: „der Gott, der erhabene“, oder „der Gott der Höhe“, etwa ein זֶהֲנִין s. d. und dazu noch ein בצל , das sich auf eine bestimmte irdische Localität bezöge.

יְשִׁינִי . Vorausgesetzt, dass לִסְן zu ergänzen wäre, müsste diese Phrase die Bedeutung haben wie יְשִׁינִי u. s. w. in den Inschriften 10. 15. 27. 29. Der Stamm, welcher unserm Worte zu Grunde liegt, wäre auch in יְשִׁינִי 10, 6 zu suchen. Aber welche Bedeutung sollen wir darin finden? Das arabische يَسِّن , „etwas der Obhut oder der Verfügung von Jemand übergeben, commisit rem suam alteri, fretus ipse in ejus potestate reliquit“, insbesondere „fusus est Deo“ (so auch IV, während X nicht vorkommt) gäbe einen passenden Sinn¹⁾, da es sich um die Aufstellung eines Geschenkes (Denksteines) handelte.

1015 Hier fängt nun die Reihe der Motivirungen oder Zweckangaben für die Weihe an. Diese Ausdrucksweise mit ישיני treffen wir häufig in unsern Inschriften an, doch nirgends so oft wiederholt wie hier. Ob an dieser Stelle das Wort zu יְשִׁינִי zu ergänzen ist, oder ob ישיני gleich zu dem Folgenden gehört und

1) Vgl. auch äthiop. ወኅለ und insbesondere እስተወኅለ : „confidentiam habere solitus est“ und arabisch „to establish, confirm, place firmly and securely“.

nur noch etwas vor יחמאל (Z. 4), neben dem Trennungsestrich (den man sich hinzuzudenken hat) ausgefallen ist, bleibt zweifelhaft. Im ersten Falle, der dadurch, dass hier am Ende der Zeile der Trennungsestrich schwerlich fehlen würde, mehr Wahrscheinlichkeit hat, wäre anzunehmen, dass dann weiter zu ergänzen ist: | רב | ופי |.

4. יחמאל¹⁾ ist jedenfalls eine Zusammensetzung mit אל, wie אלשרה, ארסאל, כרסאל, ארסאל, ארסאל, יחמאל, ארסאל, und besonders mit den beiden letztern Eigennamen, die ebenfalls im ersten Theile der Zusammensetzung Imperfect-Bildung haben, zusammenzustellen.

Am passendsten ist das יחמאל abzuleiten von חָמַי (חַי) defendit, tuitus fuit (so im I, II u. III Stamm), also יחמאל = „den Gott beschützt“. Auch sonst kommt der Stamm noch in religiöser Beziehung vor: חַי „der unverletzliche Bezirk eines Heiligthums“

(s. Marâ: I, 111 ff.), vgl. auch das חַיִּים | חַיִּים uns. Inschriften²⁾).

5. דוֹרֶחַם S. oben Z. 1. Entweder ist anzunehmen, dass Jahmäl aus demselben Stamme war, wie der oben Z. 1 genannte, so dass er auch Du-Wat³⁾ genannt werden konnte, oder es ist dieselbe Person gemeint wie oben, und vor יחמאל ihnen zu ergänzen: יחמאל | דוֹרֶחַם.

6. Hier ist jedenfalls zwischen Z. 4 u. 5 ein Wort oder mehrere ausgefallen, doch lässt sich hier nichts Gewisses bestimmen, etwa wie oben no. 31 der Name des בית oder der Stadt מריב.

7. יחמאל ist zu ergänzen zu וליס „und zur Bewahrung“.

8. אבשל | ביהחמאל „den Herren ihres Hauses“, die ganze Phrase ist genau so wie 17, 8, das auch sonst manche Ähnlichkeit mit unserer Inschrift hat, vgl. 32, 2: ונאבשלדו | ביהחמאל | ופי | (s. auch Fr. LV u. oben 10, 6).

9. יחמאל | יחמאל ist jedenfalls für die folgende Zeile 6 zu ergänzen: וליסדוֹרֶחַם.

10. So ist jedenfalls zu ergänzen. Die ganze Phrase, vorausgesetzt dass nicht noch Weiteres ausgefallen sein sollte, würde also lauten: וליסדוֹרֶחַם | דשמי | אילום | דנאן | womit zu vergleichen ist

1) Nach der Zeichnung in der Ausgabe des Hrt. Massey ist nur חמאל zu erkennen, dem eine Spur eines Striches vorausgeht. In der Photographie von Playfair aber, ebenso in einem der Inschrift beiliegenden Abdrücke, lässt sich deutlich ein א erkennen, besonders in dem letztern, während die Photographie nur den obern Ring des א zeigt. (L.)

2) S. Näheres in der 2ten Abhandlung O's und unsere Bemerkung oben zu חמאל 30, A—B. (L.)

18, 7—9: אֶחָדָם | שְׁנֵהֶמוּ | אֶלְמֶקֶדָה | וְלִ | וְלִ
 10, 9—10: אֶחָדָם | אֶלְמֶקֶדָה | וְלִ | וְלִ
 9, 4—5: וְלִ | אֶלְמֶקֶדָה | וְלִ

und ist zu übersetzen: „und dass sie beglücke Du-Samāwī mit gesunden Kindern“. Ueber diese Stellung von רִשְׁמוֹ als Subject im Imperfectsatz s. zu 11, 6, 18, 8. u. 23, 2. 3.

הָנָא ist = הָנָא 9, 5 u. 17, 6 und gewiss ausserer Plural zu חָנִי „nützlich, heilsam, gesund“, s. zu 9, 6.

וְלִ muss offenbar verbunden werden mit

7. וְלִ — Vergleicht man 16, 7:

בְּדָה | לְרִשְׁמוֹ | בְּכָל | אֶמְלָא | שְׁחַטְלָא | וְיִשְׁחַטְלָאן | בְּמַמְרוֹ
 und 23, 3. 4:

הוֹסִיף | מְבֹדְדוֹ | — | בְּכָל | אֶמְלָא | וְיִשְׁחַטְלָאן | בְּמַמְרוֹ

(s. auch 27, 6. 10), so kann man nicht in Zweifel sein, dass der Anfang unserer Zeile zu ergänzen ist: הוֹסִיף; nur fragt es sich noch, ob damit schon Alles ergänzt sei und es sich unmittelbar an Z. 6 anschliesse, oder ob vorher noch etwas zu ergänzen sei, da doch offenbar zwischen Z. 4 u. 5 noch mehr ausgefallen ist. Man darf also übersetzen: „und dass er sie erhalte (oder auch „erhalten hat“) durch Erfüllung der Bitten, um deren Erfüllung er gebeten hat“. Vielleicht ist am Ende der Zeile zu lesen: שְׁחַטְלָא, indem das * schon auf Z. 8 stand; möglicherweise aber kann auch das Imperfect dabei gestanden haben, wie 16, 8. Sei dem aber wie ihm wolle, so hat doch jedenfalls das obligate מְבֹדְדוֹ nicht gefehlt, das an allen betreffenden Stellen sich findet. Auch lehrt der Augenschein, dass der Stein an dieser Stelle mehr beschädigt und daher ein grösseres Stück abgefallen ist.

8. לִיָּהּ: Dass dieser Satz sich ohne vorhergehendes * an das Vorhergehende anschliesst, lässt sich vielleicht dadurch bestätigen, dass, wenn ein * vorangegangen wäre, nach gewöhnlicher Schreibweise stehen müsste: וְלִ | יָהּ, wie 6, 6. 7 u. 27, 9. Ueber die Bedeutung des Stammes יָהּ ist schon früher gesprochen worden (s. 6, 6. 7); das לִ bei לִיָּהּ ist vermuthlich Absichtspartikel, s. zu 27, 9.

בְּיָדָה | בְּנָה Sonst sind immer von יָהּ (יָהּ) Verba „des Beglückens“ abhängig gemacht, so dass „Vollendung der Beglückung“ als Zweck der Weihe angegeben wird; also dürften auch hier Wörter dieses Sinnes zu suchen sein. Nun finden wir בְּנָה auch Fr. XI, 1, aber dort ist es gewiss ein Nom. propr., und ein solches erwartet man hier nicht, sondern entschieden ein Nom. appellat. Sucht man die Bedeutung im Arabischen und Aethiopischen, so bieten diese nichts Passendes, nur das Amharische hat ስጦት: „good, well“, das hier, als zu singular dastehend, nicht heran-

Taf. 18.



gezogen werden kann. Es ist daher, indem man בִּלְעֵי hest, zu dem Stamme בִּלְ zurückzukehren, der als himjarisch bereits bekannt ist (Ibu Duraid: $\text{البَلْد} = \text{المَلْح}$, $\text{لَعْلَع} = \text{جَمِين}$), und von der ursprünglichen Bedeutung „feucht sein, befeuchten“, dann auch „potitus est re“, ein Substantiv بِلْعَةٌ bonum, donum, بِلْعَةٌ bonum, beneficentia herzuleiten, was beides hier einen guten Sinn giebt. Dazu passt auch

מִירְחָה von רָחַע quietus, stabilis fuit (ursprünglich: depositus, situs fuit), vgl. رَوَّحٌ und رَوَّحَةٌ quieta, comoda vita.

Uebersetzung.

..... Du-Watm, der Verwandte der Könige dem Du-Samāwī, dem erhabnen Gott der Herren (ein Geschenk), das er hingestellt hat, für die Erhaltung von Jahm'il, Du-Watm und für die Erhaltung Erhaltung der Herren ihres Hauses und dafür, dass sie beglückt hat Du-Samāwī mit gesunden Kindern und dafür, dass er sie erhalten durch Erfüllung der Bitten um deren Erfüllung sie gebeten haben, dass er vollende (das Geschenk der Ruhe (?)).

37. (Taf. 34.)

Br. Mus. Pl. XVII. no. 35, ein Kalksteinfragment $10\frac{3}{4}$ Zoll lang und 7 Zoll breit, gefunden zu Abjan in der Nähe von Aden.

1 בלע
2 רחבן רארב(פ)ח
3 שצס נסש רא
4 נבטא רראכס
5 נבי שיקן וב
6 ד ורחר אלהי

Erklärung.

1. בלע Nur diese drei Buchstaben sind von dieser Zeile zu erkennen ¹⁾.
2. רחבן = „Gold“, ebenso 1, 8, ferner: רחבן 20, 2 u. רחבן das. Z. 3. Trotz aller Verschiedenheit der Formen dieses Wortes ist doch in beiden Inschriften von dem Gegenstande der Darbringung die Rede.

1) Bei den zwei dem Nachlasse O.'s beiliegenden Abklatschen ist bemerkt „the stone is unbroken on the top, bottom and right side.“ Der fragmentarische Zustand an der linken Seite und die verloschenen Zeichen in Z. 1 machen ein irgend genügendes Verständnis der Inschrift unmöglich. (L.)

- יִדְּאַרְבַּעַת) ist sicherlich auf das Zahlwort vier zu beziehen, vgl. אֲרִבְעָה 31, 2, wo auch von geweihten Gegenständen die Rede ist; also entweder eine Zahl- oder Gewichtsbezeichnung.
3. זַנְגָּם Zur Vergleichung ist anzuführen: *adhaesit, assiduus incubuit rei, سَدَسٌ longus, bene currens, robustus, equus*.
- זַנְגָּם: Von זַנְגָּ = نَغَمٌ mit dem eigenthümlichen Suffix ז = הָ haben wir oben no. 28 u. 29 gesprochen, und zwar treffen wir dasselbe Wort זַנְגָּם 29, 6 an, auf welches dort יִדְּאַרְבַּעַת folgt; dies Wort ist daher auch hier mit Sicherheit zu ergänzen. Vgl. auch 28, 2.
4. זַבְסָאָל „Nabal“, wie oben 26, 10.
- זַבְסָאָל ist eine ganz eigenthümliche Form; wie es scheint, soll es ein Attribut zu זַבְסָאָל sein, vielleicht Nom. propr. loci? arabisch bietet sich nur اَرْتَكَف „adhaesit terrae delapsa nix“ zur Vergleichung.
5. זָבִי: Da wir nicht wissen können, ob nicht aus der vorhergehenden Zeile noch etwas zu diesem Worte hinzu kommt, so ist die Vergleichung mit ²لَبِي locus editus, via patens, blosse Vermuthung.
- זָבִי In diesem Worte treffen wir wieder die bekannte Wurzel זָבִי, s. oben 1, 3, 4, 5 u. Fr. IX, 3, 4, an welchen Stellen es offenbar in religiöser Bedeutung (von einem aufgestellten Götzenbilde) steht, so auch vielleicht hier.
6. זָבִי vgl. זָבִי Cr. Fr. II, Z. 4 und dazu der bekannte Name זָבִי, und zwar gerade in der besondern Bedeutung, von der זָבִי „vir nobilis, magnanimus“ kommen muss.
- זָבִי = Götter? vgl. 29, 6.

A n h a n g.

Um den Lesern dieser Zeitschrift das Material zur Kenntniss der himjarischen Momumente und ihrer Inschriften vollständig vorzuführen, halten wir es für geeignet auch noch die folgenden Inschriften auf der beifolgenden Lithographie zu geben, obgleich sich über sie mit Ausnahme einiger Worte über 35, a nichts im Nach-

1) Das vorletzte Zeichen ist gewiss ז zu lesen, wenn es auch sehr wie י aussieht. (L.)

wie andeutet ist; denn wenn auch נָפֶשׁ Person bedeutet, so tritt doch ursprünglich die Beziehung auf das Aeusserere zurück. Allerdings hat sich das letztere später noch hinzugesellt; denn eben nur durch Vermittlung des Begriffes „Persönlichkeit“ lässt es sich begreifen wie נָפֶשׁ auch im Sinne von جَسَد (s. Körper) genommen werden konnte; aber von ihm aus zu der Bedeutung „Bild“ und dann zu der weiteren „Denkmal“ ist noch immer ein bedeutender Schritt. Freilich wird man auch den Gebrauch von נָפֶשׁ (= جَسَد) nicht in der Weise zu Hilfe nehmen können, dass man das Denkmal als den Ort bezeichnet habe, wo der Körper des Verstorbenen ruht; denn es ist undenkbar, dass נָפֶשׁ für den leblosen und den von der „lebendigen Seele“ verlassenen Körper gebraucht worden sei. Vielmehr lässt sich denken, dass das Denkmal als dasjenige betrachtet wurde, in welchem gewissermassen die Person fortlebt. Doch, wie schon bemerkt, es wird kaum möglich sein, den Gebrauch, der vielleicht mit eigenthümlichen, uns unbekannten Vorstellungen des orientalischen Alterthums zusammenhängt, ganz aufzuhellen.

Dies ist Alles was sich bei Ostander über diese Grabschrift vorfindet. — Da in der Copie des Brit. Museums in der 5. Zeile deutlich zu lesen ist: נָפֶשׁ , so mag man dies entweder mit נָפֶשׁ (oben 13, 10 u. 17, 7) zusammenstellen, oder es nach נָפֶשׁ (s. Freytag lex. III, 366) deuten.

No. 35, b (= Br. Mus. Pl. XVIII, no. 39) „on a chalcedony cylinder, size of the original“ hat auch der Umschreiber der Herausgeber des gedachten Werkes die Worte:

נָפֶשׁ
 נָפֶשׁ

Wir werden über die richtige Bestimmung der Zeichen Näheres in der II Abhandlung zu sagen haben, und fügen aus dem eben gedachten Werke p. 6 nur noch die nähere Beschreibung hinzu, da leider nur die Inschrift, nicht das Denkmal selbst abgebildet ist. „Inscription of a cylinder of pale blue chalcedony; the cylinder which is $1\frac{1}{10}$ in. long, and $\frac{3}{8}$ in. diameter; has on it three standing figures of good workmanship; the central figure is a winged divinity, wearing the horned head-dress over his long hair; in his left hand he holds a thunderbolt; at his feet is an ox, recumbent behind him is another divinity with a similar head-dress holding a branch; on the other side, facing these divinities, is a man with long beard, raising his hands in adoration. The Hiniyritic inscription is placed lengthwise, and roughly cut in comparison with the figures; it appears to be the name of a person and to read נָפֶשׁ נָפֶשׁ . The peculiar form of some of the letters may have been caused by the desire of the workman to avoid curved lines; the form of the last letter (either a or z) is singular, but may be compared with some of a gem given by Cullimore „oriental cylinders“

no. 144 ¹⁾. The inscription is probably much later than the figures, which are of good Babylonian workmanship. This interesting object was found at Anah, on the Euphrates, and purchased by the Museum in 1854, with a collection formed by Captain Jones, E. J. C. S.

No. 35, c (= Br. Mus. no. 40). Dem genannten Werke entnehmen wir ebenfalls die Beschreibung dieses Denkmals. „Seal or amulet, of banded onyx, and of a peculiar form, derived apparently from a scarabaeus. It is $\frac{3}{4}$ in. long, and is pierced lengthwise, to be attached to a ring; in the centre is a monogram, and the letters $\gamma\eta\omega\alpha$, probably a proper name. This stone formed part of a collection formed by Mr. J. R. Stewart, and was acquired by the Museum 1841.

No. 35, d (= Br. Mus. no. 41) trägt den Eigennamen לִי־חִיָּה , welchen wir bereits oben no. 18 (s. das.) angetroffen haben. Ueber den Stein spricht Herr Franks (a. a. O.): an oval intaglio or nicolo on which are represented a lion treading a crane by a ring. The material and workmanship of this intaglio closely resemble the engraved gems of the Roman period; its history is unknown.

No. 35, e (= Br. Mus. no. 42) „Very convex oval intaglio engraved on a sardonyx with white layers, $\frac{7}{16}$ in. high; in the centre is an eagle holding a branch; about it are the Himyaritic letters זארכס ; below is an inscription in Cufic characters, of which only the latter part can be deciphered, viz.: في عذاب النار , „in the punishment (or torture) of the fire“. This gem was probably found in Babylon. It was acquired by the Museum in 1854 with a collection formed by Captain Jones, H. E. J. C.

No. 35, f. Wir haben diese Gemme bereits früher in dieser Zeitschrift (XI, 73) veröffentlicht, nach Cullimore's Copie, der mir dazu bemerkte „from Vienna“. Da die Zeichnung mir nicht ganz correct schien, so wandte ich mich an Herrn Dr. Alois Müller in Wien, durch dessen Güte ich einen Siegelabdruck erhielt, nach welchem die beiliegende Lithographie angefertigt ist. Die Zeichen sind eigenthümlich geformt, besonders das 1ste und 8te, sowie das 4te und 10te; auch ist es auffallend, dass der Trennungsstrich fehlt. Das 3te Zeichen scheint ein * zu sein, daher wir auch unsern früheren Entzifferungsversuch aufgeben und einen besseren von Andern erwarten.

1) S. weiterhin no. 35 f.

Berichtigungen.

S. 161, Inschr. 1, Z. 8 lies יִרְדְּהוּס S. 170, Inschr. 4, S. 1 בְּמִשְׁאֲלוֹהוּ ; das. Z. 11 l. יִרְדְּהוּ u. Z. 16 בְּיִלְלֵס S. 216, Inschr. 18, 7 l. $\text{לְחִיָּה מְנַנְנָה}$; S. 217 das. Z. 10 ist richtiger $\text{לְחִיָּה מְנַנְנָה}$ zu lesen = $\text{לְחִיָּה מְנַנְנָה}$ 17, 8–9; S. 222 Z. 11 v. o. l. חִיָּה מְנַנְנָה u. 30, G; S. 228. Ann. 1, Z. 5 v. u. l. veröffentlicht hat. Eine davon, nur immer bei C. copirt, findet sich in W.'s Reisen . . . no. 1. S. 261, Inschr. 31, Z. 5 l. זִרְהֻס .

Einige bemerkungen über die dreisprachige Sardische inschrift.

An den Herrn Herausgeber der Ztschr. d. DMG.

Als ich in der Hannoverischen Versammlung am 28ten Sept. d. J. die reihe der vorträge mit einem über das verhältniss der Biblischen Philologie zur Morgenländischen eröffnete, hatten Sie mich sofort diesen vortrag niedergeschrieben zur veröffentlichung im nächsten hefte der zeitschrift einzusenden. Damals zwar sagte ich Ihnen dieses zu: da ich jedoch bei näherer betrachtung finde dass der wesentliche inhalt jenes vortrages in dem neuen Jahrbuche der Biblischen wissenschaft wiederkehren muss welches diesen winter erscheinen soll, so haben Sie wohl die güte mich meines versprechens zu entbinden.

Dagegen löse ich hier mein versprechen in bezug auf einige bemerkungen über die dreisprachige Sardische inschrift. Sie wissen wie ich bei jenem vortrage mit diesen bemerkungen begann zu welchen mir erst den tag vorher die veranlassung gegeben war, und wie ich dann mit einer passenden wendung zu dem schon früher angekündigten hauptvortrage überging. Doch bitte ich diese bemerkungen hier so erscheinen lassen zu dürfen wie ich sie jetzt auch in einem nachtrage zu meiner Abhandlung über die grosse Karthagische inschrift drucken liess. Da dieser nachtrag vielleicht nicht in die hände aller besitzer jener abhandlung gelangt, so ist es Ihnen wohl lieb ihn in dieser zeitschrift zu lesen.

Göttingen den 23 Oct. 1864.

Ewald.

— Zu einer weiteren nachschrift veranlasst mich der bei der Hannoverischen Philologenversammlung vom herbst dieses jahres eingereichte aufsatz Fr. Ritschl's und Joh. Gildemeister's über die dreisprachige Sardische inschrift, welcher auch im Rheinischen Museum für Philologie erscheint. Nach dem ersten der von mir a. 53 aus dem *G. I. G.* angeführten beispiele ¹⁾ ist der ausdruck *κατὰ πρόσταγμα* allerdings auf einen göttlichen befehl zu beziehen welchen Kleon nach dem bekannten heidnischen aberglau-

¹⁾ dass die beiden andern dort erwähnten von anderer art seien, habe ich zu jener stelle bereits deutlich genug zu verstehen gegeben; warum sie aber dort angeführt wurden ist ebenso leicht deutlich.

ben¹⁾ in seiner Euklémésis empfangen zu haben meinte. Steht dieses fest, so muss man sich entschliessen die letzten worte des Phönikischen theiles der inschrift so zu lesen: ששן קלא רפא בשת ש
Er (der gott) hörte seine stimme ihn heilend. Im jahre der Suffeten u. s. w. Das wort רפא ist dann רפא auszusprechen, als *perf.* *Qal* mit dem Suffixe; diese wortbildung ist zwar weit mehr Aramäisch als Hebräisch; aber eine solche erscheinung trifft sehr richtig mit alle dem überein was ich längst über das verhältniss des Phönikischen zum Hebräischen lehrte; und ihr entspricht in diesem besondern falle sogar im Hebräischen selbst fast gänzlich eine mehr immdartige und dichterische abweichung²⁾. Satzverbindungen aber wie *er hörte seine stimme heilte ihn* (d. i. ihn heilend) sind zwar ebenfalls mehr Aramäisch als Hebräisch³⁾; allein auch das ist eher eine empfehlung dieses verständnisses der worte. Inderthat liegt die redensart ששן קלא רפא ששן wodurch sich auch der sinn der folgenden worte bestimmt, nach der bekannten weise der Phönikischen dankinschriften so nahe dass sie sich von selbst ergibt sobald man den oben erwähnten Griechischen ausdruck richtig bezieht. Die doppelte lücke welche die inschrift im Phönikischen hier hat, darf das richtige verständniss ebenso wenig aufhalten wie die in gerade dieser inschrift auffallende gestalt des ש in dem worte בשת im jahre

Gegen die oben s. 52 angenommene bedeutung eines wortes wie ששן lässt sich nur das eine sagen dass um den begriff von *salzsiedern* zu geben es hinreichen würde ihm שלת anzufügen, nicht aber ein wort der längeren und bestimmteren bildung ששן hier ebenso leicht passend wäre. Wollte man jedoch von der anderen seite annehmen worte wie ששן בשלת könnten dem Griechischen ausdrücke ὁ ἐπὶ τῶν αἰώνων ganz entsprechen, so würde dies dem Semitischen sprachebranche widerstreben. Kann nämlich dieser Griechische ausdruck nichts als den *aufseher der salzwerke* bedeuten, so müsste der im Semitischen nicht durch ששן sondern nothwendig durch ששן ששן bezeichnet seyn⁴⁾. Die Phönikische redensart *der oder die an den salzwerken* (d. h. die theilnehmer an ihnen) kann demnach nicht eine wörtliche übersetzung der Griechischen bezeichnung Kleon's seyn, sondern nur den Lateinischen worten *salarii* soc. entsprechen. Hieraus folgt aber weiter dass das vorige ששן in einem solchen zusammenhange kaum etwas anderes aussagen kann als *ihre nämlich der theilnehmer an den salzwerken*

1) vgl. über diesen die *Alterthümer* s. 298 ff.

2) nach dem *LB.* t. 252 b.

3) *LB.* t. 285 b. 345 a.

4) man darf sich nicht darauf berufen dass ששן und andre theilwörter des herrschers mit ש sich verbinden können: diese verbindung hat einen andern grund.

genosse, was bei uns fast nichts anderes ist als der *genosse der theilnehmer an den salzwerken*, nach einer wortverbindung welche wiederum mehr Aramäisch als Hebräisch ist ¹⁾, die sich uns aber auch dem oben bemerkten dadurch leicht um desto mehr empfehlen kann. Sollte nun die abkürzung *z.* hinter *soc.* wirklich nur *servus* bedeuten können, so müßte man bei dem Phönikischen 𐤆𐤍𐤕 einen ähnlichen sin auch an: allein ich vermitte den beweis warum es hinter *soc.* (d. i. *sociorum* oder *societatis*) nicht *solidus* bedeuten könne. Kleon konnte als aufseher über diese salzwerke ein reicher sklave der gesellschaft, er konnte aber auch ein gesellschaftstheilnehmer seyn; und letzteres ist die sache geschichtlich betrachtet auch ansich viel wahrscheinlicher.

Ich habe längst gezeigt ²⁾ dass die Phöniken die bildung solcher gesellschaften zum besseren betriebe der gewerbe und des handels liebten; und schon der gebrauch des Phönikischen in unserer inschrift beweist dass bei diesen Sardischen salzwerken am nächsten nur Phöniken beschäftigt waren. Auch der heilgott dem der dank der inschrift gilt, war deutlich ein Phönikischer. So erhebt sich von selbst die frage ob nicht auch Kleon trotz seines Griechischen namens ein Phönier von geburt und bildung war; und wir würden daran garnicht zweifeln wenn Griechische sprache in Sardinien geblühet hätte und wir auch sonst viele Griechische inschriften von dort besäßen. Da beides nicht der fall ist, so wird man den Griechischen theil der inschrift immer am wahrscheinlichsten davon ableiten dass Kleon selbst ein Grieche war.

1) vgl. *LB.* t. 309c.

2) schon 1836 in der anklärung von Job 40, 30.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ein chinesisch-tatarischer Originalbrief,

übersetzt und mit Anmerkungen begleitet

von

H. Vámbéry.

عقیدت تونکن کوروشکی ارغولوی (ارزولوی) سوزشکی مونکلوغ
عاجر اعلیاری دین

کوب دین کوب دعای سلام معروض اولکه اوزلاری بو یردین کتکی
بو یوزیکه یر قطیم خط کیلمادی ائینک بو یوزیکه تدرج لیمق اوجورینی
انکلیامادی دیر مو اوزلارینک دعالاری نیکک یر نائیدین ییزلار موند
جونک کبچیمک اولوغ اوشاق همدا ریمیر تدرج امان دور میو سیزلار دین
بولک هیچ اندیشمیر یوق یاقوب (یعقوب) اخوند فرزندلاریدین زبیده
خان فرزندلاریدین داداسی یوسف جان پای شه اوج سفر خط
ایباردیک بوغده اوجوری کلمادی یر قوتا داری صابر اخوند دین ایباریم
ایزدیک یر خط یرلد شول امانت نینک نینک تیکمان تیکمان نینک یر
اوجورینی بیردورسلار دیب شو اوجورندین محبت نامه ارسال قلندی

بارجه عالم شک یر سری
یالغوز ملکا غم یر سری
المه شاخی ایریلیپ
شفتولی شاخی قایریلیپ
مشکل عرضر ای کورم قای
جهان ادچره بو دور مشتاق

كېچە كۆندۈز طلب اولدۇر خۇدايىن
 اوتۇل يىارىم بېلە بىر يۈرە بولساى
 حىق تعالى صاىلاسون
 اندا سىنى مولدا مېنى
 طاقتم بولقدور مېنىنىك
 سىن سىم بو يۈرە تورغانى

Uebersetzung.

Von deiner Trennung ersehen, nach Wiedersehen dich sehndes, um (vertrauliche) Unterredung besorgten, schwanken Gemüths viele Geisse und Segen.

Wisse, dass wir seit deiner Abreise kein ständiges Schreiben von dir bekommen haben und daher ohne jegliche Nachricht von deinem Wohlbefinden sind. Was uns betrifft, so sind wir, Klein und Gross, Jung und Alt, durch deine segensreichen Gebete bei bester Gesundheit und haben unser dir gar keinen Kummer. Dein Sohn Jakob Achmed und Tochter Zobeida Chou haben ihrem Vater Jusuffan Baj schon drei Briefe geschrieben, auf keinen derselben aber ist Antwort eingegangen. Eine Schachtel Mehllein hatten wir dir in Begleitung eines Schreibers durch Sade Akhmed zugesandt, nebst dem Auftrage, dass er dich zum Schreiben auffodere, ob die Sendung denn wirklich angelangt sei.

Die ganze Welt hat Freud' zum Theil,
 Nur ich allein hab' Leid zum Theil.
 Des Apfelbaumes Zweige trennten sich,
 Des Pflaumbaaums Zweige betrübten sich.
 Meine grosse Bitte, o du mein Edelstein-Berg.
 Ist auf dieser Welt nur, ach Erschütter,
 Tag und Nacht erbütte ich nur das von Gott:
 Könnte ich doch nur mit meinem Theuern an einem Orte zu-
 sammen sein.
 Möge Gott behüten
 Dich dort, mich hier.
 Ich habe keine Kraft mehr
 Quee dich hier an bleiben

Anmerkungen.

Dieses Schreiben, das ich einem jener Derwische abnahm, die mich von Teheran nach Samarkand begleiteten, ist eine Probe der chinesischo-tatarischen Mundart aus der Umgegend von Aken. Obwohl von einer Frau an ihrem nach Mekka pilgernden Mann gerichtet, weicht es doch sehr von der Umgangssprache ab, die ich aus dem Munde meiner chinesischo-tatarischen Reisegefährten erhalte. Denn es weht der Islam seinen Nationalität erlösenden Einfluss unter den türkischen Völkerschaften erstreckt, von dem Ufer des Adriatischen Meeres bis nach Kanton, überall finden wir jene salbeige Scham sehr nament-

lich im Schreiben des „großen Türkisch“, — *kaba türkçe*, wie es die Osmanen, oder *şeyvan türk*, wie es die Osseten nennen, — zu bedienen, und die starke Neigung zu den arabisch-persischen Floskeln. Reines Türkisch habe ich nur bei den Kiptaken und jenen Kirgizen gefunden, die, von den Hauptstädten Mittelasiens und deren socialen Einflüssen entfernter lebend, ausser Stände sind, durch einen Molla oder Imam aus Buchara und Chiva mit dem Islam fremde Sprachelemente bei sich einzuführen. Obwohl also nicht ganz rein türkisch, mag gegenwärtiges Briefchen doch für den Freund türkischer Sprachen nicht ohne Interesse sein, da es sowohl in den Worten als in den Sprachformen viele Charakterzüge des am weitesten nach Osten gesprochenen türkischen Dialectes enthält. Die Volkssprache in Akou, Choren und Ill ist reiner und daher noch reiner, und das von den Einwohnern der letztgenannten Stadt gesprochene Zwitteridiom ist die eigentliche Brücke vom Türkischen zum Mongolischen. In jenen Gegenden ist überhaupt der Schlüssel zum innersten Wesen der turanischen Sprachen zu finden, und nur solcher dort anzustellender gründlicher Forschungen bedarf es, um die etymologische Verbindung festzustellen, die zwischen dem Chinesischen, Mongolischen und Türkischen in demselben Grade stattfindet, wie zwischen den iranischen Sprachen, deren wechselseitiges Verhältnis jetzt von Tag zu Tag in helleres Licht tritt.

Ueber diesen Gegenstand ist noch viel zu sagen; wir würden hoffentlich oft auf denselben zurückkommen. Einstweilen sei es uns vergönnt, den Lesern dieser Zeitschrift den türkischen Theil des vorstehenden Briefchens zu analysiren. Ausser mehreren Briefen in der genannten Mundart habe ich gegen 20 grössere Werke, zum Theil der Volkspoesie Mittelasiens angehörig, als Beute von meiner abenteuerlichen Reise zurückgebracht. Die willkommenste Nachricht für die Turkologen wird aber die sein, dass es mir gelungen ist, 3 vorzügliche, von orientalischen Gelehrten zusammengestellte Wörterbücher der turanischen Sprache aufzufinden, deren so hoffende Veröffentlichung den möglichst vollständigen Werksatz jener türkischen Mundart erschliessen wird, auf deren Studium Klaproth, Davis, Joubert, Quatremère und Kasemirg so nachdrücklich hingewiesen haben.

گۆڭۈل *Akides Gängül*, *göngül*, *göngür*, *göngör*, Herz, nur im geistigen Sinne; daher, wie im Ungarischen *gyönyör*, Lust, Willa; so im Osmanischen *gönüllü*, Freiwilliger; *gönüllü* *nasıl istise*, wie es dir beliebt, beiliebt.

گۆرۈشكلى *Görüşkeli*, einander zu sehen. Die Suffixe *گۈل* *göl* oder *گال* *galy* bilden im Cegataischen eine Gerundiaform, aus der das türkisch-osmanische *ay*, *eli*, seit (z. B. *göndeli*, seit wir einander sahen) durch Wegwerfung des Ganmenlautes entstanden ist 2).

1) Der gesperrt gedruckte Theil des Wortes ist die Wurzel.

2) Je weiter nach Osten, desto stärker wird der Gebrauch der Kehl- und Ganmenlaute. Das Türkische von Constantinopel klingt selbst dem Türkischen von Chokand und Knizer wie Italienisch; und so lautet auch das Kornulische der Osmaly neben dem Kiras; der Sittlichen Muselmanen nichts weniger als arabisch.

ارضولوی arzuluk, schwermüthig, von ارضو (richtig geschrieben ارزو) und dem Adjectivsuffix luk, vom lu. Durch dasselbe luk, lyk, werden aber auch Hauptwörter gebildet, z. B. ارضو-lyk, Mundvorrath, turkomanisch zaluk, ungarisch szalék, osman. azyk.

سوزلشكلى sözlşikli, nach derselben Form wie كوروشكلى. Söz, Wort, und sözlşmek, reden, osman. söllşmek, verhalten sich so zu einander, wie das ungarische szó, Wort, und szólni, reden.

مونغلوغ mungluk, betrübt, besorgt, von mong, Sorge, Müheligkeit; ungar. munka, Arbeit.

كوب kób, viel, ungarisch több, mehr (Comparativ von sok [spr. schok], türkisch tschak, viel), كويدين كوب, sehr viel. Im Osmanischen ist nur selten, im Aserbajdschanischen aber häufiger das tschokdan tschak gebrauchlich.

اوزلاری özerli, sie selbst == Sie, in höflicher Rede. Öz ist im Osmanischen nur als Gegensatz von özeş, Stief, fremd, gebräuchlich; sonst wird kendi gebraucht.

گتكلى gitekli, oder auch kükeli, seit dem Gehen, wo die Partikel gell ganz wie das osmanische eli gebraucht ist.

بو يوزك bu jüzge, hierher. Die Wurzel jüz, Gesicht, Aussenseite, Oberfläche. — wie in يوزى, Erdoberfläche, pers. روى زمین — finden wir auch in jüzmek, schwimmen == auf der Oberfläche (des Wassers) sein, jüzmek, die Haut abstreifen, schlinden. Auf dieselbe Weise ist das ungarische úszni, schwimmen, und nyakni, schlinden, entsanden, worm orz und nyüz mit jüz nächst verwandt sind.

كاتم katim, Rolle, Falte. Das Zeitwort katmak wird im Osmanischen für fallen, zusammenlegen, übereinanderlegen gebraucht; im Cagataischen bedeutet kat ausserdem Pack, Schanze, und hiervon katagan, Verbot, Verhinderung. Im Ungarischen gát, Barrière, Hindernis, und gátolni, hindern, كاتيم katim oder katuk, dösem, ungar. szuk, osman. anyn.

دنج ليق ding lik, Ruhe, Stille. Die Wurzel des Wortes ding oder tung, ungar. esend (spr. tschend), osman. ding, rüstig, ist in dinmak, tiemak, anziehen, zu suchen. Ding verhält sich so zu dinmak, wie das deutsche rasten zu rüstig. Im gewöhnlichen Leben wird ding in der chinesischen Tatarsi für Wohlbehinden gebraucht, z. B. man ding tudingua ma, wie befinden Sie sich?

اوجور ugar, Antwort, Nachricht. Die Abstammung ist mir unbekannt; vielleicht ist es mit dem Osbegischen üge, mongolischen üge und ungarischen lge, Wort, verwandt.

انگلايادوق angajahmaduk, wir konnten nicht verstehen, nicht hören. Im Osttürkischen bedeutet anglamak hören, im Ouzurischen anlamak verstehen. Jal oder al ist die primitive Form des osmanischen ja oder a, ja

oder a, welches in dem sogenannten Unmöglichkeit-Verbum dem Begriff des Könnens, Vermögens ausdrückt.

مو mu, zugleich, auch; nicht die Partikel na.

موندل munda, hier, osman, bundu.

جوناك göng, gross, ein chinesisches Wort.

كيتچيك klék, ungarisch kishgy (spr. kischgy), klein. Köfök heisst in Mittelasien ein junger Hund, im Kiptakischen knék; im Ungarischen kutyu der Hund.

اولوغ اوشان ulug naäk, gross und klein, auch alt und jung. Turkomanisch ulughan, gross. Ünk, nächstverwandti mit dem in Mittelasien gebräuchlichen nialmak, klein machen, verkleinern, bedeutet im Osmanischen Junge, Burich, Diener; die Schreibart عشانی, als wenn es vom arabischen عاشق der Plural wäre, ist daher falsch.

همه لاریمیز hemelärimiz, osman, bepiniz, wir alle.

بیرلر birlar, wir, osman. Wz. — jenes mit redundirender Pluralendung, dieses ohne dieselbe, während im Ungarischen mi und mik, wir, ti und tik, ihr, neben einander gebraucht werden.

دورمیز dur miz, wir sind. Das sein wird in der chinesischen Tatarai auf bestimmte und unbestimmte Weise ausgedrückt, z. B.

Bestimmt.	Unbestimmt.
An einem Ort sein.	Im Allgemeinen sein.
bar men	dur men
bar sin	dur sin
bar dir	dur dir
bar malar	dur malar
bar slalar	dur slalar
bar dirar.	dur dirar.

بولاك bölak, ausgenommen. Die Wurzel bül bildet im Tatarischen bülnek, absondern, im Ungarischen válni, scheiden, im Osman. bölmek, theilen.

آخوند Achund, ein Titel, in der chinesischen Tatarai dem Worte Herr gleichbedeutend, wird in Persien nur der Priesterklasse und den Gelehrten gegeben. Dem Ursprunge nach scheint es mit halb türkisch halb persisch, zusammengezeugen aus aga chondo, helesener Herr¹⁾.

دادا dada, Vater, im Ungarischen tata. Im Anatolisches und Aserbajdschanischen bedeutet dada Grossvater, osman. dede.

1) Die ursprüngliche Bedeutung von Achund wie von Aga (sinn. Uko, der Alte, Aka, die Alte) scheint die des pers. آخوند, des arab. شيخ zu seyn; v. Neumann in dieser Zeitschrift Bd. 1, S. 218 Anm. 2, Morümans Bd. XVI, S. 54 Z. 1 ff. Im ältern Osmanischen kommt nach Achy آخی als Ehrentitel von Gelehrten vor, z. B. Catal. libb. mus. bibl. Sen. Lips. pag. 378 Anm. 1.

бай, bay, osman. bay, in Bochara und in Chirch bi, Herr, vornehmer Mann. Bay, bey, bi, sind Variationen von basch, besch, Haupt. In Ungarischen heisst auch heute fej, fő, Haupt.

ایباردیک ibardik, wie haben geschickt. Ibarmek, auch Ivermek, ist aus dem primitiven übermek, laufen lassen, entsenden¹⁾. Ibarmek oder wirmek wird im Tatarischen sowohl wie im Osmanischen im Tone der Aufforderung gebraucht, z. B. jary wer, schreibe einmal, schreibe doch! gide wer, so gehs doch!

ایبارید ایرید irid, wir hatten geschickt. Irdik ist gleich dem osmanischen idik.

تیمان تیمان tegmā tegmā, osmanisch تلمین تلمین tegmā tegmā, ob es entsandte oder nicht, eine Participialform, die in allen türkischen Mundarten gebräuchlich ist.

بارجہ barjā, alle, auch bary und baryn.

بالغور jalguz, nur, allein; osman. jalynya, allein. Wurzet jal, die immer den Begriff von Verlassenheit, Oede und Armut ausdrückt, ist zu finden im Ungarischen jalgan falsch, grundlos, neckt, arin, im Osmanischen jala, falsch, jalyn, neckt.

ال شاخى alma schachy, Apfelbaumzweig, ist nur in der Schriftsprache gebräuchlich. In der Umgangssprache heisst Zweig und Stock agnē, welches Wort im Osmanischen für Baum (pari pro toto) gebraucht wird. Im Ungarischen heisst der Zweig ág.

کایرمانی kajrman, sich bekümmern, betreiben.

تورغل turghal, zu stehen; zu stehen, dieselbe Form wie görtügel und airtügel.

Etymologisches.

Von

G. Garret in Paris.

M. Bollandus (Ztschr. XVIII, 834) rattache les deux mots pâle jhârjanti et njhâna (Dhammap. et 155 et 253) à la rac. sanskr. xā = xi, xīnōti „schwinden, vergehen“. D'un autre côté les auteurs du dict. de Pétersb. s'appuyant sur la suite des dérivés de cette racine xā, dont le simple est traduit en sanskr., concluant qu'elle doit signifier non pas „schwinden, vergehen“, mais „brûler, consumer“. Cette dernière signification est précisément celle du verbe pâll jhā, jhāyati, comme le prouvent plusieurs passages du comment. du Dhammapad., qui donnent les formes suivantes: jhāyanti (loc. part. p. 176); jhāyati (pp. 176, 177); jhāyitvā, jhāyissati, jhāyamāne, jhāyimāc (177); jhāpetvā (pp. 94, 95, 195); xva-jhāyanti (p. 522

1) Auch das Ungarische küldmek, osman. göndirmek, ungar. küldeni, schicken, ist eher als eine extensive Form von külnök, pošmek annehmen.

dans le comment. de la st. 155); *vi-jhāy* (p. 89) ils s'absteignent, d'où probablement *Thūdānāt*, *hujhūh*, *hujhūhā*; en fin le substantif *jhāma* (p. 292). — Dans le *Dhātumānjam* (éd. Clough p. 20) on ne trouve que *jhap* „Je hurle“ = *z. rap*, qui n'a que le sens figuré de „sich häufen“ *z. rap*. Il semble que le Pāli possède une forme chā intermédiaire entre *xā* et *jhā*, et toutefois le part. *chāta* (*Mahāv. VII, 23* „*saubhād*“) est, comme je le pense, l'équivalent, avec un suff. plus régulier du sanskr. *āśma*.

Quant au changement de *x* en *jh*, M. Bollensen cite le part. prākr. *jhinna* = *xina*. D'après Vararuci VIII, 37, dans cette même rac. *x* ou substitue *jhi* ou *ih*, *sp. xiya*. *Kramadivata* (règl. 129 dans Lassen Inst. V. App. p. 44) allègue en outre le part. *pañjharā* = *praxarā*. Cette altération de la racine *xat* donne une étymologie pour les deux mots sanskr. *jharā* et *nirjjhara*, chute d'eau, et explique le part. *jharant* dont on trouve deux exemples (v. *dic. Pēterab.*).

Le mot *njjhāna* „vituperatio“ pourrait à la rigueur appartenir à *jhā*, brûler et, laurere notam etc. Cependant *jhā* dans ce sens est toujours neutre, et le verbe seul a le signif. actif. On attendrait donc plutôt *njjhāpāna*, et de même *njjhāpetā* a. l. de *njjhāyitā* (*Dhammap. comm. p. 300 l. 17*). Il paraît donc préférable de rapporter, avec M. Faubell, *njjhā* „vituperare, contemnere“ au sanskr. *ava-dhā* qui a le même sens. Le changement de *ava* en *n* n'est pas sans exemple et *udāna*. Celui de *o* (= *ava*) en *n* est fréquent surtout devant une double consonne (v. *Faubs. l. c. p. 268*).

Aus einem Briefe des Herrn A. Wylie, Missionar in China, an Se. Excellenz Herrn Geheime Rath von der Gabelentz.

Hankow. 6. July 1864.

— I am much pleased to see that your work on the Manchu is progressing favourably. A new world is now opened up to us in regard to that language in China. Had I known you wished to obtain any books on the language, nothing would have been easier than for me to procure them when I was in Peking. There are none to be had in Shanghai; but I have a correspondence with friends in Peking, and can very easily procure you anything you wish. The Manchu *gi-on-i bulaku hikh* „Mirror of the Manchu language in Chinese and Manchu can always be had. The original edition, of which I have a copy, entirely in Manchu, can also sometimes be got. I was offered an edition of the same in Manchu and Mongol when in Peking; but as I had it already, I did not purchase it. There is also an edition in Chinese, Manchu and Mongol, but I could not procure a copy of it then. I saw one copy in Chinese, Manchu, Mongol and Tibetan, but it was very indistinctly printed and very dear, so I did not purchase it. The five Classics may be got in Manchu and Chinese, but the *Uran taw* is rare and expensive. I think I had to pay 8 or 9 Mexican dollars for a copy. The others are a trifle, perhaps 5 or 6 dollars altogether, or less. Most of the Mongol and

Tibetan books used throughout Mongolia are printed in the imperial city at Peking. One establishment there has the monopoly, and they are not sold in the same quarter of the city where most of the book-shops are found. —

Coming through a pass between the Great Wall and Peking, in an old archway, I met with a long inscription in six languages, one of which in the Newchih. As it was frosty weather, it was very difficult to take an impression of it, but I managed to get half of it, in 4 languages: Chinese, Oulgoor, Bashpa-Mongol, and Newchih. Although the stones are in a very dilapidated condition, I have ascertained unambiguously the phonetic value of about a score of the Newchih characters. But as I have asked Mr. Edkins to send some men up to take a complete impression of the whole, I must wait till I get that, before I say much about it. If we can get some photography of it taken at Shunghue, I will send you one. —

Aus einem Briefe des Herrn Prof. M. Haug an Prof. Brockhaus.

Poona den 27. October 1864.

— — Kürzlich hatte ich die beiden Zertoschi Medressen (Persische Priesterseculen), die unter der Leitung der Parsengemeinde (nicht der Regierung) stehen, zu examiniren. Die Parsen hatten mich dazu aufgefordert. In der sogenannten Sir Jamsetji Jejeebhoy Zertoschi Medress, die vor 15 Jahren gegründet wurde, und 11 Zöglinge zählt, wird Zend, Pehlew, Sanskrit, Persisch und Englisch gelehrt. Ich hatte in allen fünf Sprachen (anglich mit 2 Parsen) zu examiniren. Das Resultat war viel günstiger, als ich erwartete. Die jungen Priester lernen jetzt die Zendgrammatik nach dem europäischen System. Ein junger Parsé hat eine Zendgrammatik (nach meinem Outline) herausgegeben. Die talentvollern Leute nehmen keine Erklärung an, die sich nicht auf wissenschaftlichem Wege begründen lässt. (Gegen Spiegel's Uebersetzung sind kürzlich eine Reihe Artikel im Rast Goftar (einem Gazerathblatt) von einem Parsen erschienen.) Pehlew kannten die Zöglinge recht gut. Ich schicke Ihnen unter Kreuzband die Fragen über Zend und Pehlew (in Gazerath), die ich aufsetzte, und die jedem Schüler eingehändigt wurden¹⁾. Sie werden darin ein kleines Stück aus dem Arda-Viraf Nâmeh finden, das höchst interessant und wichtig ist. Der Zeitraum zwischen Alexander und Zoroaster ist darin nur auf 300 Jahre angegeben. Es ist nämlich gesagt, dass die Lehre Zoronators 300 Jahre lang, nachdem sie eingeführt war, in ihrer Reinheit geblieben sei. Dann habe der Teufel Alexander nach Iran geführt u. s. w. Am Ende ist eine höchst merkwürdige Notiz über eine alte Copie des Zendawasta, die mit Goldtinte auf präparirte Kuhläute geschrieben, und in Persepolis in der Bibliothek niedergelegt war, wo sie von Alexander verbrannt wurde. Da diese Notiz höchst wichtig und, so viel ich weiss, in Europa gar nicht bekannt

¹⁾ Ich habe beide Placate; sie sind in Följo und in Gazerath-Sprache abgedruckt.

Sprachliche Notizen

zu Jahrgang XVIII d. Zeitschr. d. D. M. G.

Im Eingange seiner Untersuchung über die Bedeutung des Ausdrucks „vor Gott erscheinen“ in den Gesetzen u. s. w. S. 369 ff. sucht Hr. Prof. Graf die Annahme zu begründen, dass die gewöhnliche Deutung, welche das Wort **עֲדָה** in den Exodusstellen 21. 8. 22, 7. 8. als Bezeichnung für die Richter erhalten habe, weder durch den Sinn notwendig gefordert werde, noch durch anderweitige Belegstellen genügend gesichert sei. Der Beweis aus Ps. 82, wo das Wort in dieser Bedeutung vorkommen soll, sei mangelhaft, weil an der betreffenden Stelle selbst die Bedeutung „Richter“ so wenig feststehe, dass man sich zur Beglaubigung dafür wieder auf die Exodusstellen berufe und sich somit in einem vollständigen Cirkel befinde. Eine Stelle scheint hier dem Hrn. V. entgegen zu sein, welche darum weit entscheidender und beweiskräftiger als die citirte Psalmstelle sein dürfte, weil dort schon der natürliche Zusammenhang auf die Bedeutung „Richter“ zu führen scheint. 1 Sam. 2, 25 sucht der Priester Eli seinen Kindern die schweren Folgen ihrer Vergehungen klar zu machen und hebt zu diesem Zwecke besonders den Unterschied zwischen der Verurtheilung gegen Gott und der Verurtheilung gegen Menschen hervor. **עֲדָה** „sündigt ein Mann gegen den andern, so schlecht es der Richter, wenn aber gegen Gott Einer sündigt, wer wagt sich ihm (Gott) zum Schiedsrichter aufzuwerfen“. Dass das **עֲדָה** an dieser Stelle nicht wie sonst von dem Daten und der Fürbitte zu verstehen, sondern in der angedeuteten Weise auf **עֲדָה** zurückzuführen sei, erhält einerseits aus dem parallelen **עֲדָה**, dann aber auch aus der Construction mit **ל**; das „ihm“ wird nämlich bei **עֲדָה** wohl durch **ל** und durch **ל**, aber nie durch **ל** ausgedrückt, welches vielmehr zur Bezeichnung der Person oder der Gottheit hinzutritt, an welche sich das Gebet richtet (vgl. Dan. 9, 4). Was nun aber das Wort **עֲדָה** betrifft, so kann dieses hier schwerlich auf Gott bezogen werden, da in solchem Falle für den Wechsel der Gottesnamen in ein und dasselbes Verbum zureichender Grund vorhanden wäre. Wenn ausserdem der Vf. die Stelle Ps. 82 als Beleg für die fragliche Bedeutung des Wortes **עֲדָה** darum zurückweist, weil der Gebrauch eines Wortes in dichterischer Schilderung oder gar in satirischer Weise für die Prosa nichts unterscheiden könne, so dürfte auch insofern die citirte Prosastelle 1 Sam. 2, 25, bei welcher an einem solchen Sarkasmus doch gewiss nicht gedacht werden kann, eine sichere Gewähr für jene Bedeutung des Wortes bieten.

S. 655 wird von Geiger das chald. **עֲדָה** wie auch das syr. **ܥܕܐ**, **ܥܕܐ**, **ܥܕܐ**, auf das griechische Wort **ἐπίδοξος** oder **ἐπίδοξος** zurückgeführt und vermutet, es sei das aramäische **עֲדָה** aus einer „Verkürzung“ des griechischen **ἐπίδοξος** entstanden. Schon die unverkennbare Schwierigkeit, dass bei der Herleitung des Wortes aus dem Griechischen die Form **ἐπίδοξος** so arg verstümmelt worden sei, dass von dem ganzen wurzelförmigen Bestand des Wortes nichts als das **ע** übrig blieb, kam gegen diese Annahme gerichtet Bedenken erregen. Ja, der blosser Wegfall des **ע** von **ἐπίδοξος** könnte hier nicht in gleiche Linie mit der Aphärese des Anfangsvokals gesetzt werden, wie sie sonst bei der Auf-

nahme von griech. und lat. Fremdwörtern in das Syrische und Thalmudische nicht ungewöhnlich ist. Denn wie unbestritten auch diese Erscheinung von der Weglassung des Vokals oder Diphthongen am Anfang des Wortes feststehen mag, so lässt sie sich doch nur an solchen Beispielen nachweisen, wo der anbildende Vokal entweder zu dem Stamm des Wortes gehört oder — falls ein Compositum vorliegt — nur mit andern Buchstaben zusammen ein Element der Zusammensetzung bildet und daher für Begriff und Bedeutung des Wortes nicht allein bestimmend ist. Ganz anders verhält es sich da, wo, wie dies bei Zusammensetzungen mit dem *o* privans der Fall ist, durch bloße Weglassung des Vokals der Sinn des Ganzen wesentlich verändert, in dem meisten Fällen sogar in sein directes Gegentheil verkehrt wird. Die fast laienhafte Willkür, mit welcher fremdsprachliches Gut bei der Aufnahme ins Aramäische behandelt worden, ist doch nicht ganz schrankenlos gewesen, und man hätte sich jedenfalls der etymologischen Bedeutung eines Wortes so weit bewusst, dass man nicht gerade den Theil desselben abstrifft, der die wesentlichste Modification des Begriffes in sich schliesst. Der Anfangsvokal kann wegfallen in Wörtern wie **ܣܝܪܬܐ** = *kyros*, Aufseher (Jeremioth 45 b), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros* oder *siyerosu(ri)*, (Megillah 18a), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, Balcon (Schhath 96a), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, Schutzgewand, wie das Jerusalem Thargum zu Es. 28, 31 (hebr. **סיר** hat¹⁾), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, Brutt, Matt (vgl. Sacha, Beiträge II S. 175). Das *o* privans dagegen wurde nicht ausgehoben in **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, ungeprägtes Gold (Jeremioth 47 b), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, unberührt, bedeutungslos (Kidnusein 32b), **ܣܝܪܬܐ**, das Thargum des hebr. **סיר** = *siyeros*, eillen; **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, ungemischter Wein (Midr. R. zu Koheleth), **ܣܝܪܬܐ** = *siyeros*, Sicherheit (Midr. R. zu Debarim vers. 7). Was nun besonders das in Rede stehende griech. *daſerſe* betrifft, so erscheint dieses ohne alle Verklärung als **ܣܝܪܬܐ** in der Mischnah (Burschoth 2, 6; Joma 3, 5), als **ܣܝܪܬܐ** im Thargum zu Job 6, 7, und es wäre in der That seltsam, dass von demselben griech. Worte eine vollständige und eine verklärte Form im Aramäischen nebeneinander bestehen sollten. **ܣܝܪܬܐ** in der Bedeutung „krank sehr“ ist seinem Ursprunge nach allerdings nicht rein semitisch, sondern dem indo-europäischen Sprachstamm zuzuwenden; aber das Wort, welches aus in dem verknappten Fremdling entgegentritt, ist nicht, wie G. meint, *daſerſe*, schwach, sondern das Substantiv *ſſſos*, Krankheit. Dass die substantivische Bildungsform so in dem Aramäischen diesen Charakter verliert und von der ganzen Form *ſſſos* das Adjekt. **ܣܝܪܬܐ**, das Ethp. **ܣܝܪܬܐ** u. s. w. gebildet werden, fällt nicht auf und genügt es in dieser Beziehung an die analogen Beispiele zu erinnern, welche die Wörter **ܣܝܪܬܐ**, versorgen, **ܣܝܪܬܐ**, saftlos stellen, **ܣܝܪܬܐ**, ordnen (von *σπείρειν*, *σπείρειν*, *σπείρειν*) für diesen sprachlichen Vorgang gewähren.

Frankfurt a. M. 30. August 1864.

Dr. J. Werner.

¹⁾ Doch möchte ich diese beiden Wörter nicht mit aller Bestimmtheit identifiziren, da möglicherweise dem **סיר** das sehr aram. **סיר** als Etymon zu Grunde liegen könnte.

Vermischtes.

Von

Prof. Fleischer.

1.

Erst vor Kurzem erfahre ich durch *Delitzsch*' und *Decker's* „Sent auf Heilung, Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel“, 2. Jahrg. 3. Heft (Weihnachten 1864), S. 47 ff., dass der am 4. Mai 1864 zu London verstorbenen *Joseph Israel Benjamin*, von dem mir das in Bd. XVIII S. 329 ff. herausgegebene magrebinisch-arabische Gedicht zur Veröffentlichung mitgetheilt worden war, schon in seinem ersten Reisewerke: „Acht Jahre in Asien und Afrika von 1846 bis 1856“ die Geschichte vom dem Märtyrertode junger Saleika (in J. 5591 (1831) mit allen Nebenumständen erzählt hat. Diese Erzählung ist in der genannten Zeitschrift, mit Beilegung auf unser Gedicht, wieder abgedruckt. Für eine Hinweisung auf dasselbe würde ich dem sel. Benjamin sehr dankbar gewesen seyn; sie hätte mir manche Mühe und wenigstens einen Fehldruck erspart. „In Tanza, einer Stadt in Marocco, lebte ein Jude, Salomon Chutwil“ — so beginnt die Erzählung. Hierdurch wird sofort jede Ungewissheit über die Bedeutung von טנזא in der Unterschrift des Gedichtes gehoben. Das Wort ist Eigennamen der betreffenden Stadt, wie mich Dr. *Steinschneider* schon früher darauf aufmerksam machte, dass nach seiner eigenen Bemerkung a. a. O. S. 338 über die magrebinisch-judische Vertauschung des ט mit ז Tanza nichts anderes seyn möge als das bekannte Tanza טנזא in der Sprache von Gibraltar, gewöhnlich Tanaga genannt. In Verbindung also mit der schon Bd. XVIII, S. 332 Z. 1 n. 2, nachgelieferten Berichtigung ist zu übersetzen: von dem Hebraeum der Stadt Tanza — *בן שטחא* eben- dasselbst schrieb mir Dr. *Geiger* unter d. 5. Mai 1864 „Das *בן שטחא* würde man am natürlichsten als „Tochter des Simeah“ übersetzen, denn Simeah ist ein üblicher jüdischer Mannesname; da jedoch der Vater schon früher genannt ist, so geht dies nicht an. Vielleicht muss es heißen *בן שטחא*, „Sohn Simeah's“, welcher Simeah demnach der Grossvater des Mädchens gewesen wäre.“ Dr. *Steinschneider* dagegen unter d. 26. Oct. 1864: „Ob *בן שטחא* eine Variante von *בן שטח* hat? Ich bin nicht sicher. Dass Simha in Afrika als Frauennamen vorkommt, wie noch jetzt in Mähren entsprechend „Freude“, — in einer Anzeige meines Aufsatzes in seiner Holographischen Bibliographie, 1864, S. 130 u. 131, bemerkt *Steinschneider*, *שטחא* in der Überschrift scheint incorrect; *שטחא* dürfte *היהודי הישיב* sein, oder vielleicht steckt hierin eine Jahrzahl: — *שטחא* ist nach Zenz, Z. G. 315, zu Horstzen.

2.

Prof. Dr. *Weil* bemerkt in einem Briefe an mich vom 20. Juni 1864, das mit „Sr. Heheh“ übersezt *שטחא* in der Briefabschrift Bd. XVIII, S. 329 Z. 6, nichtso offener, *שטחא* heisser: zum Simeah Schurif bin.

3.

Die Schriftprobe aus dem Leidener *Garib al-hadith*, aa Bd. XVIII, S. 781 ff., enthält folgenden Text, mit Hinzufügung der fehlenden diakritischen Consonantenpunkte in unsere gewöhnlichen Drucklettern wiedergegeben:

وقال ابو عبيد في حديث النبي عليه السلام (الرواية 1) عني
 وحواري 2) بن أبي قال حدثنا ابو معوية عن هشام بن عمرو عن
 محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله عن النبي 3) قال ابو عبيد
 وقال والله أعلم ان اصل هذا انما كان نداء من الخواريين اهاب عيسى بن
 مسير وانما سموا خواريين لانهم كانوا يغسلون الثياب تحواريها وهو
 التثمين يقال حورت الشيء يمتنه ومنه قيل امرأة حوارة اذا كانت
 يمضا قال الشاعر

فقد ليل خواريات يميني عمرا ولا يميني الا الكلاب النوايم

يفصل نسا المدو

على نسا الحضر

Abû 'Ulaid sagt: Unter den Aussprüchen des Propheten, Heil über ihn! ist folgender: Al-Zuhair ist der Sohn meiner Vaterschwester und heidi hawari von meiner Religionsgenosin. — Er sagt: Überliefert hat uns ihn (diesen Ausspruch) Abû Ma'zufah, von Hisham bin Urwah, von Muhammad bin Al-Mu'kadir, von Ghabir bin 'Abdallah, von dem Propheten. — Abû 'Ulaid sagt: Man geht an — Gott aber wisse es am besten — dass der Ursprung dieses Ausdruckes folgender ist: er sei zuerst gebraucht worden von den hawarijin (Aposteln), den Jüngern Jesu des Sohnes der Maria, und hawarijin seien sie

1) Nach späterer Rechtschreibung müsste hier *ابن* stehen. Ebenso weiterhin in *عيسى بن مريم*. — 2) Der Abschreiber selbst oder ein Anderer hat das *ف* über dem *ي* durch einen Querstrich gestrichelt und dafür ein Kees darunter gesetzt, aber das dazu gehörige *ع* des Pron. 3. I. Person ausgelassen;

vgl. Wüstenfelds *Nawari* S. 104 Z. 14 n. 15: قال رسول الله صلعم *ان* لكل

3) Die Ungewissheit über die Wiederherstellung dieses halb zerstörten Wortes, wie es sich in dem photographischen Facsimile darstellte, und die zufällige Verspätigung der Antwort auf meine deshalb auch Leiden gerichtete Anfrage verhinderten mich, die Erklärung der Schriftprobe schon im vorigen Hefte der Zeitschrift zu geben. Herr Dr. de Goeje schreibt mir darüber nach Einsicht des Originals: „Das vom Wurme halb zerstörte Wort ist unzweifelhaft *الشمي*. Dies füllt die Lücke aus und wird auch vom Zusammenhang gefordert.“

darwegen genannt worden, weil sie Kladder wuchsen, jahauwischus, was weiss machen bedeutet; man sagt: jahuwarin mit dem Acc. eines Dinges, d. h. jahadin-hu, ich habe es weiss gemacht. Daher heisst auch ein Frau hawarjah, wenn sie weiss ist (d. h. von weisser Hautfarbe, wie die Südländerin, im Gegensatz zu den Nordafrikanern). Der Diebler sagt: „Sage also den hawarjah, sie sollen einen andern als uns beweinen; aus beweinen sollen nur die hollenden Hände.“ — Am Rande: „(der Dichter sagt so,) indem er die Weiber der Beduinen den Weibern der Angerechnen vorzieht.“

8 795 Z. 21—23 ist nach Herrn Dr. de Goeje's Wiederherstellung zu schreiben: „ein Leser bemerkt an Ramle, man sage sowohl طيب الثنا als طيب الثنا, nur das letztere kändiger“

4.

Auf meine Anfrage über seine und Andre's Ansicht in Betreff der mehrbesprochenen beiden Verse Bd. XVI, S. 747 Z. 9 u. 10 (vgl. XVIII, S. 334 Anm. 1, S. 618 u. 619 Anm. 8, S. 619 Anm. 5, S. 620 Anm. 3) schrieb mir Herr Dr. Van Dyck Folgendes:

Beirut July 8th 1864.

— I now enclose the *أعراب* of the two lines of El Innam Ibn Asaad as given by Sheikh Nassif El Yastgi¹⁾ and by Sheikh Yusuf El Asir²⁾, a Sheikh of the Mosque of El Ahar of Cairo who has been in my employ for some years. I would add one more *وجه* i. e. that *مَعِيَّثًا* be reckoned as *اسمر فاعل معي* as in *الصدر* as in *قامت قائمًا* for *قامت قائمًا* in which case it would be *استفهام* *محل* as *مفعول مطلق*³⁾, and in the 2nd line we may consider *حل* as *انكارى* and then it may be considered as *ما = حرف نفي* *ما* as it has said *وما في النرية إلا خبيثًا*⁴⁾. But any one of these *توجيهات* is enough to justify the Author in his *ترتيب*. The Author, the Innam Ibn Asaad el Katib, is a well known *ماحر* of grammatical peraloes *الغاز*. You will find the one commencing *زيد وابن فيها اخيك* and *ان* in Ibn Hisham's *الكعب* *شذو*

1) Folgt unter Nr. I. — 2) Folgt unter Nr. II. — 3) Vgl. *Mufasssal ed. Brock* S. 1^a Z. 7, S. 1^a Z. 18 &c. — 4) Mein geachteter Freund scheint an

gedacht zu haben, wie in *ما خذا بشرا* Sur. 12 V. 31; aber erstens ist dieses nicht das Subject des von ihm eingeführten Nominalsatzes in den Accusative, sondern das Prädical, und zweitens variiert es auch diesen Einfluss durch das Dazwischentreiten von *إلا*, wie in *ما نحمد إلا رسول* Sur. 3 V. 128; s. *Mufasssal* S. 77 Z. 12—13. *Alfija ed. Dieterici* S. 4. Z. 1, *de Saey*, Gr. ar. II. S. 406 § 712, S. 413 § 727.

Boulak edit. p. 164. and the one beginning *شرح الارحوة* in *عند الملاح* Boulak edit. p. 73.

I.

الطاهر ان المقصود اعراب السافيتين فالذى يخشع له ان الأولى حال مؤتدة من التضمير المستمر في الفعل قبلها عائداً على اى تخلص كما في نحو قول الشاعر

فمر قائماً فمر قائماً صامضت عبداً قائماً

والثانية مستترة على نية التعليل قبله اى وهل في البرية احد الا خبيثاً كما في قول الآخر

يكلفنى قومي ثمانين ناقة وما لى يا عفراته الا ثمانيا

اى وما لى نوقى الا ثمانيا هذا ما رأيناه والله اعلم بالصواب

„Die Anfrage geht offenbar hauptsächlich auf die syntaktische Stellung der beiden Reimwörter. Da bietet sich mir um der Gedanke dar, das erste Reimwort sei ein verstärkender Zustandssuccessiv, abhängig von dem im vorhergehenden Verbum liegenden, auf Abū Māhūd zurückgehenden Pronomen, wie z. B. in den Worten des Dichters: „Steh auf aufstehend! Steh auf aufstehend! Ich habe einen Knecht schlafend getroffen!“¹⁾; das zweite Reimwort aber sei ein Ausgenommenes, dem ein der Intuition nach (durch Ergänzung eines Subjects-Nominative als *مستثنى منه*) vollständiger Satz vorausgeht, d. h. wie bei Ḥabāṣī: *stādu ḥā ḥabāṣī* „wie in den Worten des andern Dichters: „Meine Stammesgenossen wollen mich nöthigen achtzig Kamelweibchen an stellen, während doch, „Afrā, nur acht (Acc.) mein stiel“, d. h. *mā ḥ ḥāṣī ḥā ṭāḥṣī*. Dies ist unsere Ansicht; Gott aber weise am besten was das Rechte ist.“

II.

هذان البيتان من بحر المقارب لغواهما بلاختصار وانسرب الارجح ان يقال الغاء بحسب ما قبلها ولولا حرف امتناع لوجود والكريم مبتدأ ابو تخلص بدل منه او عطف بيان واصله ابو تخلص الكريم اخو ثلثة خبر المبتدأ على الاصح ولم يحذف لكونه خاصاً ليس من الاكوان العامة كالوجود والحصول وجمله لم يغنى جواب لولا وفاعل يغشى ضمير يعود

1) S. Alfja 8. (v. V. 349. — 2) Durch die Annahme dieser Ellipse kommt der Satz nämlich in die von *de Saeg. Gr.* nr. II 8. 403—406 §. 710 behandelte Kategorie negativer Annahmesätze, in welchen ḥā auf das von ihm regierte Ausgenommenes in allen Fällen Verneinungskraft ausüben, d. h. es in den Accusativ setzen kann.

على معيّن المقهور من يعنى ومعين حال مؤكّدة ولا كنت الا لى كان
واسمها وخبرها وجمله لا احس الا خبيثا نعت لى وخبيثا مفعول احس
وحل في البرقة جملة محذوفة المبتدأ اعتراضية تقدمه وحل في البرقة صالح
وقد ذكر حذف المبتدأ وبقاء خبره في المعنى وقميره وكذلك عود الصميم
من الفعل الى ما استق منه او ما يقتضيه الكلام وبذل عليه سياق الكلام
وقد وقع في القرآن لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ اى الفصل لى دلالة الكلام عليه
وبذلك ثم هذا لهم من بعد ما رآوا الآيات ليس تجنّته شاعرا يدا يعود
الى البداء المقهور من هذا او الساكن المقهور من يستجنته والحال تكون
مؤكّدة للعامل وصاحبها لما هو مشهور في كتب النحو والبارى تعالى
اعلم ويجوز في البيت الاول ان يكون خبر المبتدأ بعد لولا كونها هاما
محذوفة وجوبا اى موجون واخوتقة بدل او عطف بيان مما قبله ويجوز
في البيت الثاني ان يكون وحل بورن تنف صفة مشبهة بمعنى ضعيف
حال من فاعل احس بمعنى أجند او الظم وقف على وحل بالسكون على
لغة ربيعة وفيهما احتمالات اخر ضعيفة والبارى تعالى اعلم

„Diese beiden Verse gehören zum Hattrin Mutaḥḥrik. Ihre syntaktischen Verhältnisse sind in der Kīza aus wahrscheinlichsten so zu bestimmen: 1) Fa steht in Genossenschaft des Vorhergehenden. 2) Lānā ist eine Partikel zum Ausdruck einer Unmöglichkeit wegen eines Seyns (dieses aus, dass etwas unmöglich ist, weil etwas Anderes ist). 3) Al-karīm ist ein Nominalsubject, von welchem Abū Maḥlādīn Primitiv- oder Erklärungs-Apposition ist, die ursprüngliche Wortfolge wäre: Abū Maḥlādīnī l-karīm. 4) Ahh gikatis ist nach der richtigen Auffassung des Prädikat des Nominalsubjectes und deswegen nicht ausgeschlossen, weil es etwas Specielles und keiner der allgemeinen Seynsbegriffe, wie Daseyn und Vorhandenseyn, ist 5) Der Satz lam juḡḡ-ni ist der Nachsatz von lānā, und das Verbalsubject von juḡḡ-ni ist ein Pronomen welches sich auf das am juḡḡ-ni zu erreichende möglich bezieht: möglich aber ist ein verstärkender Zustandsarcusativ. 6) Wa-lā kunt illā laḥan ist ein kōnā mit seinem Subject und Präfixat. 7) Der Satz lā aḥlān 7 illā ḥabīḥan ist eine qualifirende Apposition zu laḥan. 8) Ḥabīḥan ist das Object von aḥlān. 9) Wa-ḥal fl l-barjātī ist ein parenthetischer Satz mit ausgelassenem Subject, so zu ergänzen: wa-ḥal fl l-barjātī gāḥḥan. Von der Auslassung des Subjectes, während das Prädikat stehen bleibt, ist in dem Muḡal l-labīl, von Ibn Hišām und

1) S. 315) S. 30, Z. 1 R., in Noeg. Gr. ar. II. S. 417—420 p. 798—799. — 2) So nach unserem Erkennen.

andern Werkus die Rede, dergleichen von der Beziehung des Pronomens im Verbum auf etwas von diesem Abgeleiteter oder etwas vom Sinne der Stelle Geforderter und durch den Zusammenhang Angewandtes. So steht im Koran *la-kad takattäs halas-kum* (Sur. 8, V. 94), nämlich *al-waghu*, die Verleumdung, weil der Sinn der Stelle dies anzeigt; ebenso *rumma badä laham min ba'di mi-ra'su l-šä'ilä-jasgünunna-hu* (Sur. 12, V. 35); das Verbalsubject von *badä* bezieht sich auf das aus ihm selbst zu entnehmende *al-ba'dä'u* oder das aus *jasgünunna* zu entnehmende *al-asgün*. Der verstärkende Zustandsaccusativ aber bezieht sich, wie bekanntlich in den Werken über Grammatik gehört wird, theils auf sein grammatisches Regens, theils auf das Nennwort zu dem er gehört¹⁾. Der allerhöchste Schöpfer aber weis es am besten. — Im ersten Verse kann auch das Prädical das Nominalsubjectes nach *lä'ä* ein nothwendig angelassener allgemeiner Seynabegriff, nämlich *mugä'dä'u*, und *ahü tikkälin* Permutativ- oder Erklärungs-Apposition von dem Vorhergehenden seyn. Im zweiten Verse kann auch *عَلَّيْ*, aussprechen wie *karif*, d. h. *wahil*, ein Adjectiv in der Bedeutung von *šä'if*, schwach, seyn, Zustandsaccusativ zum Verbalsubjecte von *ahissu* in der Bedeutung von „Ich nehme wahr“ oder „Ich sehe“. Es ist dann nach der Redeweise des Stammes *hāl* ah dem Worte *wahil* die Pluralform gegeben (*st. wahilant*). — Es gleicht für die beiden Verse auch noch andere Erklärungsmöglichkeiten, aber sie sind schwach begründet. Der allerhöchste Schöpfer weis es am besten.“

Dr. Van Dyck und die beiden Morgenländer erklären *muğtā'as* am Ende des ersten Verses dem Sinne nach übereinstimmend: denn die Auffassung als verstärkendes Participium im Zustandsaccusativ und die als verstärkender Inf. absol. sind nur theoretisch verschieden. Aber im Gefühle der Dürftigkeit, beziehungsweise Allernüchtheit, des zu entstehenden Sinnes: „Wäre *Abū Maḥlad* nicht ein zuverlässiger Mann, so hätte er mir nicht geholfen“, oder gar: „Existirte *Abū Maḥlad*, ein zuverlässiger Mann, nicht, so hätte er mir nicht geholfen“, greift Scheich Jānuf zum Nothmittel einer Ellipse, um den Sinn zu erhalten: „so hätte mir kein Helfer (überhaupt Niemand) geholfen“, kommt also auf anderem Wege zu demselben Ergebnisse wie ich. — Dasselben Nothmittels bedient sich Scheich Naṣif, um dem vierten Halbverse den von mir geforderten Sinn geben zu können. Wie aber, wenn der Vers, den er als Beleg der von ihm angenommenen Ellipse anführt, ein überes Schenmstück zu demjenigen wäre, welche ich Bd. XVII, S. 334 u. 335, — eben sogar mit demselben Retroworte

تَمَلَّيْتُ *st. تَمَلَّيْتُ*, — angeführt habe? — Welche Deutung Scheich Naṣif dem

1) S. Alfija S. 10 V. 17²⁴, wo aber die zweite Art der Beziehung nicht erwähnt ist. Nägiz al-dāğlī sagt darüber im *Nar al-kirā* S. 11 Z. 1–3: „Der *hāl* kommt erstens so vor, dass er sein grammatisches Regens bestätigt, welches dem Sinne nach mit ihm übereinstimmt, theils mit gleichzeitiger Uebereinstimmung des Wortes, wie *kāma kājman*, theils ohne dieselbe, wie *kāma wāḥīfan*. Dieser Fall ist der häufigere. Zweitens kommt er aber auch so vor, dass er das Nennwort bestätigt, von dem er abhängt, wie *hāta l-šakāru lādī ḡamfan*. Dieser Fall ist seltener, und deswegen erwähnen ihn die meisten Grammatiker gar nicht.“

لا احتر gibt, sagt er nicht; Scheich Josef versteht den ganzen Vers, wiederum mit Hilfe einer Ellipse und einer Parenthese, so: „Und ich wäre nichts als ein Wegwürling, der nichts wahrnähme (— glebt es dann unter den Menschen einen Guten? —) als Schlechte“. Ueber diese Deutung, wie auch über die zweite Annahme, **وَقَدْ** stehe mitten im Verso für **وَقَدْ**: „der in seiner Schwäche unter den Menschen nichts wahrnähme als Schlechte“ darf ich wohl mit Stillschweigen hinweggehen. Die Sache scheint mir im Ganzen so zu liegen, dass meine Annahme von einem schon früher vorkommenden paragogeischen Einuss noch immer Manches für sich hat.

5.

Durch Missverständniß des vocallos geschriebenen Eigennamens **شميل** habe ich Bd. XVIII, S. 334 Anm. 1 und S. 615—616 einen harmlosen Privatmann zu einem geachteten Helden erhoben. Von diesem einigermaßen komischen Irrthum befreit mich Herr Dr. Van Dyck durch folgende Stelle seines zum Theil schon oben mitgetheilten Briefes: „**Abu Khalil Ibrahim شميل** Shumail is not Shamill, as your note indicates, but a respectable uneducated man of Mount Lebanon. He knows not the grammar of his own language and therefore like many other peasants takes licences which an educated man would not dare to take“.

Zu den Anmerkungen über Levy's Palmyrena,

Bd. XVIII, S. 93, Anm. 2.

So hat auch Nöldeke's Vermuthung (Göt. g. A. 1864 S. 861) grosse Wahrscheinlichkeit, wenn er in einer griechischen Inschrift des Bauman lies: **Αραβ βασις** = **ܐܪܒܝܬܐ**, und in v. l. 4453 **Αραβιστις** emendirt in **Αραβιστιν** mit demselben entsprechenden arabischen Worte. Geiger.

Druckfehler.

Bd. XVIII, S. 510, Z. 8, statt **dohré ab-l safa atschylmýschydy**
 hier — — — **satschylmýschydy**.
 S. — Z. 32 statt **nagahí** lies **nagjahí**
 S. 518 Z. 15 v. u. statt **selamétile** lies **sélamétile**

prajñāyuktānāmajñānasaṃgarachāpakhāṇḍamāi cāpṛaṇ, cāḥam bhavatu. Preis: 5 shill.

15. Das Adhyātmarāmāyaṇam, mit dem Commentar des Rāmavarmas (auch Rāmadatta genannt), Fürsten von Çhūḡaverapura, Sohn des Himmativarmas und Schülers des Bhāṭṭanāṇḍa, = mein Verz. der Berl. S.H. pag. 133. Die sieben kāṇḍa liegen einzeln: kāṇḍa I. II. V.—VII. sind mit einem, nicht mitgeköhlten, köhllichen Darstellungsmittel enthaltenden Eingangs-Blatte ausgestattet: kāṇḍa I. 28 Bl. — II. 30 Bl. — III. 24 Bl. — IV. 25 Bl. — V. 15 Bl. — VI. 46 Bl. — VII. 33 Bl. — Lithographirt in Pūṇā (d. i. Poona), 1860, wie die Schlussangabe bezeugt (vgl. nro. 21. 27. 29.):

agnihotrīakṣhārāmāyaṇa Viṭṭhālaśarmasā |
dṛyaṭhāgṛandamīṭa Çake (1782) Paṇḍyākhye paṭṭane madā ||
adhyātmarāmāyaṇam grāvaṇṭe 'ekṣam cāḥam |
anena bhūṛt cāṭṛamāḥ sakāṭṛīṭṛamāḥ sadā ||

Preis: 18 shilling.

16. Das Kṛishṇajānamakhāṇḍa des Brahmanivartapurāṇa, in zwei Abtheilungen, das pūrvārḍham Capp. 1—54, mit 154 Bl. (und einem ungezählten Eingangsblatt, worin ein Bindtanz himmlischer Paare abgebildet), das uttarārḍham Capp. 55—151, mit 144 Bl. Siehe Aufrecht, Catal. Oxon. pag. 26. (In 7. 4 wird Vāṇḍeva, der Vater Kṛishṇa's, als Sohn des Devamāḥa und der Mārīchā bezeichnet. Sollte hier etwa eine Anmischung des Namens der Maria vorliegen?) Bombay 1854.

Mumbai's hem pustaka Bāpū Sadāçivāçya kṛishṇe çetye çrivardhamakara yaçā Apalyā cāpakhāṇḍamāi cāpṛam, çake 1776 ānandānāmasvātare mahāçāṭṛaḥ vadya 13 bādṛāçare samkṛtya agamāt.

Preis: 27 shilling.

17. çrībhāviçhyottara-purāṇe çākrīṭṛāçjunāsamvāde āḍṭyāhṛīdayam, 170 vv., im Wesentlichen identisch mit nro. 1263 der Berliner Sammlung (= mein Catalog p. 351). Vorher geht noch ein uvagṛahastotram (Bl. 1) und ein samuakāṇḍaprayogaḥ (Bl. 2) — 20 schmale Bl., das erste (nicht mitgeköhlte) mit einer Abbildung des auf seinem Wagen fahrenden Sonnenottes. Bombay 1863. hem pustaka Mumbai madhyam rāṇe çrīakṣhā Rāmabhīṭe (x mit Virāṇa) çetye çrivardhamakāṇḍamāi hem pustaka cāpṛam Çakam 1786 kārṭika va 1.

Preis: 1 shilling.

18. Madgalāçhye (Madgalāçhye's) āryāçāṭṛam, mit dem Commentar des Kākāṇḍhāṭṛa, 168 Verse zu Ehren Rāma's (Rāmācāṇḍaprahlaḥ āryāçāṭṛatīṭ, Omm.) — Beginnt:

vayī vimukṣe mahāmukṣye mahyemā 'nyasya kasya jivāṇi |
jivāṇi te (in), bhavadaryāṭṛavasānāçāṇḍāṭṛāçvātṛe || 1 ||
paṭṛīḥ paçyati paṭṛīḥ çrīçoḥ paṭṛīḥ jagad vījṇāḥ |
māṇ Rāma kīṇ tad antaṭ na çrīçoḥ na vixase na vā vetai || 2 ||

39 Bl. Bombay 1860 — hem pustaka Mumbai graṇṭhāçṛāçakāçhāpakhāṇḍamāi cāpṛam | çake 1782 rāṇḍāṇāmasvātare |

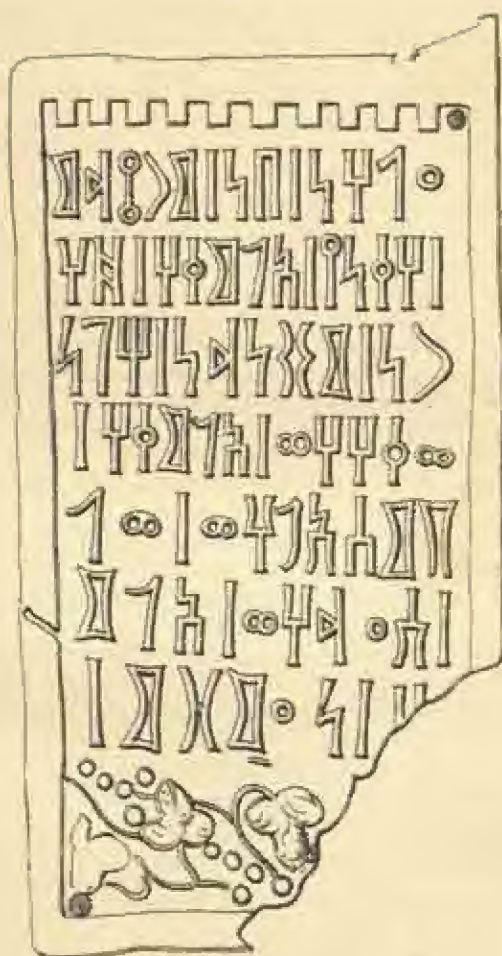
Preis: 2 shilling.

19. Der çantikāra des Dīnakarabhaṭṭa, Sohn des Rāmakṛishna-bhaṭṭa, Enkel des Nārāyaṇabhaṭṭa, Urenkel des Rāmegraṇabhaṭṭasūtri (sonst ein Bruder des Kamalākara, Vfa. des çāntirātra, s. Verz. der Berl. S. II. nov. 1223. 1244), über die Beschäftigung der Planeten, des Indra und verschiedener Omnia und Portenta handelnd. In Prosa, hauptsächlich indisch aus zahlreichen Citaten bestehend.

Der anukrama im Eingang lautet:

kāthita 'yutabhoṃ 'tra, laṣabhoṃ tatāḥ param |
 kaṭṭhoma, teṣa cōkṭā bhodāḥ cōtemukhādayaḥ || 3 ||
 ādityāḥ grahāḥ āpa sa pratyekam çāntayaḥ tatāḥ |
 çāntistū, grahaśāntam, grahaḥyo ca çāntikam || 4 ||
 vivāhān gaṛoḥ çānti, prailūkarādiçāntayaḥ |
 viruddhagrahaḥ çānti, çāntir valūyakti tatāḥ || 5 ||
 mahāndrādividhaya, tatāḥ rodrābhishekam |
 pañcāmṛitān upaśam, saḥsraṅghaṭākam tatāḥ || 6 ||
 mahānānavidhiḥ tadra, mahāpūjā madantam |
 trāṣṭeṣā 'tha rudraśya vidhānāṃ samudritam || 7 ||
 lūgaśya pāṭhivyaśa 'tha pūjā, saḥdividhi tatāḥ |
 durgākalpe, 'tha sarpaśya saṃkāro, vāsta çāntikam || 8 ||
 rajaderçanāçāntiḥ, çāntir valdhavyayogako |
 ukāç cā rakivāho 'tha, gomukhaḥpraveṣa tatāḥ || 9 ||
 tatāḥ kṛishṇa cāturdāyāḥ, cōnivātyāç ca çāntikam |
 çānti kulvāç ca, darçāya, mātā 'çleṣha çānti tatāḥ || 10 ||
 jyeṣṭhā-çānti tatāḥ prakā, usātrāṣṭya ca çāntikam |
 vṛatipāṭeṣa, valdhṛityām, anukramaḥ cala çāntikam || 11 ||
 naxatṛoḥ tithonām ca gaṇḍānta çāntikam tatāḥ |
 anurāḍaḥ diṇaśāpāçya, viśaḥghaṭiḥ ca || 12 ||
 çāntir grahaḥ sa 'py ukā, yamaśāpāntiçāntikam |
 çānti ādānta jānaḥ, trikaçānti tatāḥ param || 13 ||
 çāntiḥ ca prāçāntya gaṛdeḥ çāntikam tatāḥ |
 dharmābhābhāḥ bhāçānti tatāḥ param || 14 ||
 roga-vaṭṭiḥvārādiçāntayo jvāçāntayaḥ |
 pañcako ca tatāḥ çānti tripuṣṭhakarānta tatāḥ || 15 ||
 tripāḍaśamānti çāntir, vtyogagraha çāntikam |
 gāḍvagaḇidant ca, kākamāthunādarçāḥ || 16 ||
 vāyaśāntaḥpraveṣo ca, palit-sarṇa çāntikam |
 kapoṛāśya tatāḥ çānti, kṛityā-çānti tatāḥ param || 17 ||
 vidyuddhata tatāḥ çāntir, adbhūtanām ca laṣam |
 atpāpākakāla [III. 24] sya çānti mātāçānti tatāḥ || 18 ||
 devatāguyor vṛāçāntiçānti jālānt ca vikāṛako |
 upakaraṇikāro ca, upāçāntiçānti || 19 ||
 anāntiçāntiçānti ca pāṭe çānti tatāḥ param |
 nāntipāṭeḥ çānti ca mṛitā jvāna çāntikam || 20 ||
 ukā çāntir ukā ca hantā mādā agatā |
 hantāçānti ca, tatāḥ dhentā mādā çānti tatāḥ param || 21 ||
 çāntir bhāṅgo çvādāçāntiçānti bhāṅgo bhāṅgikāśya ca |
 dāhavaḥ paḍarçānti, parjanyābhavaçāntikam || 22 ||

Taf. 20.



śrīste māt kriṣṇasṃjāṇe ravidhāre idam pustakam samāptam | tridāśasaptam-
damite ||
śrīte Māhātmya pāṇane | yamatāḥ ca gaṇeṣena ankita'yam ślī-
karaṇaḥ || Preis: 6 schilling.

Von der Bibliotheca Indica sind seit unserer letzten Notiz (18, 645) elf neue Nros. herübergekommen: zwei Hefte nämlich der älteren Serie nro. 203, die Taṭtīrīya-Saṃhitā bis 2, 8, 8 fortführend, und nro. 204 Fortsetzung des Commentars zum Taṭtī-Brāhmaṇa (bis 3, 8, 3), und neun Hefte der New Series. Darunter von Sanskrit-Texten vor Allem der Anfang von Kern's Ausgabe der Bṛīhaṭ-saṃhitā des Varāhamihira, in Nro. 51, 54, bis 34, 7 reichend, und von 24 zugedruckten Seiten, welche nur Varianten angeben, begleitet, — eine Arbeit von scrupulöser Genauigkeit, von musterhaftem Fleisse zeugend. Sodann der Anfang des Mīmāṃsāsūtra, nebst dem Commen-
tar des Čāharadvānī, herausgegeben von Mahēṣa Candra Nyāyaraṇa, in Nro. 44, bis 1, 4, 14, ebenfalls allem Anschein nach eine ganz vorzügliche Arbeit. Endlich der Anfang des angeblich von Anantānandagiri, dem Schüler Čaṇkara's verfaßten Čaṇkaradigvijaya, in Nro. 46, bis zum Anfang des 13ten prakaraṇa, ein Werk, welches offenbar weit späterer Zeit an-
gehört, wie die vielen Citate aus den Tantra und Purāṇa (cudrāyāṇa p. 24, 40, brahmayāṇa p. 32, skāṇḍa p. 39, 41, Agastyaśaṅkṣitāyām p. 45, bṛī-
hannārāṇḍī p. 46, 61, 88, mārkaṇḍeyapurāṇa p. 46, viṣṇupurāṇa p. 71) be-
zeugen, das aber theils schon wegen dieser und anderer Citate — insbesondere
aus den Atharvopaniṣad atharvāṇḍī p. 23, atharvāgiras p. 23, 26, 40, mahopaniṣad p. 29, Taṭtīrīya nārāyaṇopaniṣad p. 42, 66, 71, 91, kalva-
lyopaniṣad p. 43, 49; kṛṣṇāgīrudropaniṣad p. 44, und aus den civaṅgītā
p. 42, 62, dem cīvarahasyam p. 24, 41, der gītā rāga bhāgavadgītā p. 24, 58 —
von Wichtigkeit ist, theils in der That überraschend viel Neues über die indi-
schen Sekten zu Tage fördert, freilich meist in höchst abstruser und nach-
zuleklicher Form.

Die übrigen fünf Hefte sind persisch. Zunächst in den Nros. 45, 47 die
Fortsetzung des Tabaqāt-i-Nāsiri; sodann in den Nros. 48, 49, 52 der
Anfang des Wis o Rāmin, herausgegeben von W. N. Lees und Muṣṣā
Ahmad Ali.

Berlin Ende Nov. 1864.

A. Weber.

Nachtrag.

Bei der Correctur des Obigen lagen mir bereits wieder neun neue Hefte
der Bibl. Indica vor: ein Heft nämlich der älteren Serie nro. 205, der Be-
ginn eines Commentars zum Kāmandakiya nīśīta (bis 9, 36 reichend), und
acht der neuen Serie. Darunter in nro. 59 die Fortsetzung von Kern's Aus-
gabe der Bṛīhaṭ-saṃhitā (bis adhy. 52). Sodann drei Anfanghefte, des Taṭtī-
Āraṇyaka nämlich mit Śāryana's Commentar (bis 1, 11, 7) herausgegeben
durch Rājendra Lāla Mitra in nro. 60, des Āyvalāyana-śraṇasūtra
mit dem Commentar des Nārāyaṇa (bis 11, 3, 6) herausgegeben durch Rāma
Nārāyaṇa Viśvākrishna in nro. 55, und des Nyāyadarśanam mit dem
Comm. des Vātsyāyana (bis 11, 3, 9) herausg. durch Jayanārāyaṇa Tara-

pakāśchassa in no. 56. Alles dreies in der That Werke, deren Herausgabe für die Sanskrit-Philologie von der höchsten Bedeutung ist.

Die übrigen vier Hefte sind persisch. Zunächst in no. 50 der Schluss der Leers'schen Ausgabe des Tabakāt-i-Nāsirī; in no. 53 die Fortsetzung von Wis o Rāmin, und in no. 57, 58 zwei Hefte von dem Muntakhab al-tawārikh des Abd al-Qādir bin 'I Mālik Shāh al-Badkoni, ebenfalls herausgegeben unter der Leitung von W. N. Leers.

Berlin, Mitte Febr. 1865.

A. Weber.

De communis et simplicis humani generis origine. Genus humanum unum primum esse auctore communemque habuisse patriam, illeris ex diversorum populorum fabulis, inter se consentientis, demonstrare conatus est Samuel Lipachütz. Hamburg, Nolte.

Der offenbar jugendliche Verfasser dieses Schriftchens glaubt in der Uebereinstimmung der Sage bei drei verschiedensten Völkern einen ziemlich sichern Beweis für die von ihm behauptete Einheit der Abstammung des Menschengeschlechtes aufgefunden zu haben. Wohlthuend und lobenswerth ist hierbei die Frische der Darstellung und eine sich nicht gerade bloß auf Gewöhnliches erstreckende wissenschaftliche Balancesucht. Im Materiellen der Sache aber wird der Verf. wohl schwerlich viel überzeugte Anhänger finden. Von dem Satze, dass Ähnlichkeit der Sage auch auf einen wirklichen gemeinsamen Ursprung und auf einen bestimmten thatsächlichen Kern der historischen Erinnerung hindeute, wird hier jedenfalls ein zu weit ausgedehnter Gebrauch gemacht. Ist auch, wie der Verf. sagt, kindlichen Völkern das Lügen fremd, so kann doch überhaupt poetische Erfindung keinesweges mit Lüge zusammengestellt werden. Die Art ferner, wie der Verf. z. B. eine ethnische Naturfrage mit dem babylonischen Thurmbau in Verbindung bringt, ist wohl nicht anders als erkünstelt und gewaltsam zu nennen. Was aber die ganze ohnedies nie vollkommen aufzuhellende Strittfrage betrifft, so hinterläßt doch wohl die Vergleichung der Wurzeln der Sprachen hierfür immer noch einen geackerten Boden und Anhaltspunct dar als derselbe auf dem bei Weitem unbestimmteren und vieldeutigeren Gehöte der Sage eingenommen werden kann.

Leipzig, November 1864.

Conrad Hermann.

Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte. Von Conrad Hermann. R. Kuntze, Dresden.

Alle wissenschaftliche Behandlung der Sprache hat sich in neuerer Zeit immer bestimmter gegliedert in die beiden Abtheilungen der eigentlichen Philologie und der sogenannten allgemeinen Sprachwissenschaft; Linguistik, Glottik oder Glossologie. Der Standpunct des reinen Philologen in Bezug auf die Sprache ist immer ein anderer als der des vergleichenden Sprachforschers oder Linguisten. Das Verhältniß dieser beiden Gebiete zu einander zu bestimmen, ist eine der Hauptaufgaben der gegenwärtigen Schrift. Denn in der richtigen Bestimmung dieses Verhältnisses ist, wie es scheint, der allgemeine Schwerpunkt des ganzen gegenwärtigen Begriffes des Wissens von der Sprache ent-

halten. Dasselbe Thema war namentlich vor einiger Zeit schon durch Herrn Professor G. Curtius in seiner Rede über das Verhältniß der Philologie zur Sprachwissenschaft behandelt worden. Der Verfasser der gegenwärtigen nimmt zu der ähnlichen Frage eine von jener der nur ersetzten Schrift etwas abweichende Stellung ein. Zugleich aber ist von mir versucht worden, eine übersichtliche Darlegung des ganzen Entwicklungsganges, welchem das Problem der Sprache und seine wissenschaftliche Behandlung in der Geschichte zu durchlaufen gehabt hat, nach seinem Zusammenhange mit den wichtigsten anderen allgemeinen Fragen des Wissens zu geben.

Als ein beachtenswerther Unterschied der Entwicklung des neueren wissenschaftlichen Denkens über die Sprache von derjenigen im Alterthum dürfte namentlich der auszuheben sein, dass dort, im Alterthum, das ganze Interesse an der Sprache hauptsächlich und in erster Linie ein philosophisches war oder dass alles sprachwissenschaftliche Erkennen bei dem Alten vorzugsweise durch die Philosophie hervorgerufen und eingeleitet wurde, während dagegen bei uns die Wissenschaft von der Sprache sowohl in der Eigenschaft der Philologie als auch in der der Linguistik oder Otiotik im Allgemeinen ein rein empirisches oder von der Philosophie unabhängiges Gebiet gebildet hat. Von allen grossen und namhaften Philosophen unserer eigenen Zeitperiode hat sich kaum einer irgendwie näher an die Sprache bekümmert. Im Alterthum dagegen wurden namentlich durch Plato und Aristoteles die ersten entscheidenden und fruchtbringenden Blicke auf das Wesen und die Einrichtungen der Sprache geworfen. Die Abwesenheit eines lebendigen Zusammenhanges zwischen Philosophie und Sprachwissenschaft in der ganzen neuen Zeit aber ist, wie es mir von meinem Standpunkte aus erscheint, zuzukübeln insbesondere im Interesse der ersten von beiden als ein schädlicher und tief greifender Uebelstand zu betrachten. Der Sprachwissenschaft ursprünglich nahe stehend, hat sich ein tief empfundenes inneres Lebensinteresse der Philosophie selbst wiederum zu ihr zurückgeführt. Ein Hauptfehler aller neueren sowohl der sogenannten exact realistischen als der speculativ idealistischen Seite angehörenden Philosophie ist meiner Ansicht nach der, dass bei allen Untersuchungen und Behauptungen über das menschliche Denkvermögen der natürliche und natürliche Zusammenhang desselben mit der Sprache so gut wie vollständig unserer Acht gelassen worden ist. In meiner zuletzt erschienenen Schrift: Die Theorie des Denkvermögens (Dresden, R. Kautz) habe ich daher die Lehre dieses Vermögens in einer von der bisherigen Tradition abweichenden Weise zu behandeln und namentlich auch der erwähnten Seite hin zu verlagern versucht. Auch die gegenwärtige Schrift aber schliesst sich in der gleichen Richtung wie an diese Schrift so an meine früher erschienenen Philosophische Grammatik (Leipzig, F. Fleischer 1858) als eine Fortsetzung an, indem überhaupt meine ganze philosophische Stellung einem wesentlichen Theile nach mit auf die Herleitung und den Zusammenhang mit dem Principe des sprachwissenschaftlichen Erkennens gegründet ist.

Auch die Wissenschaft von der Sprache an sich selbst aber hat immer eine gewisse Seite der Herleitung mit den allgemeinen Principien und Interessen der Philosophie an sich. Abgesehen davon, dass das reine Problem der Sprache an sich, d. h. die Frage nach dem allgemeinen Verhältnisse derselben

unwohl an dem Menschen als ihrem Träger oder Besitzer wie auch an der äusseren Welt als zu dem an und für sich gegebenen gegenständlichen Was, worauf sie sich richtet oder welches durch sie bezeichnet wird, eigentlich immer ein philosophisches und mit den ganzen übrigen Problemen und Fragen der Weltanschauung des Menschen genau verknüpfenes bleibt, wenn wir auch jetzt auf Grund der Resultate der historischen Sprachforschung über die Art der Entstehung der Sprache in einer ganz anderen und sichereren Weise zu urtheilen im Stande sind als früher; so fällt doch auch dasjenige, welches unmittelbar genommen immer den Inhalt der Sprache bildet, das Denken, unbestritten in den wissenschaftlichen Bereich der Philosophie und zwar hier insbesondere der Logik herein. Klein die in der ganzen neueren Zeit Mode gewordene oder für diese dem Alterthum gegenüber charakteristische Absonderung der Lehre vom Denken und derjenigen von der Sprache oder der Logik und der Grammatik ist meiner Ansicht nach ein unheilbarer Fehler und die Quelle mannichfacher Irrungen sowie überhaupt der ganzen — eigentlich unnützlichen — Entfremdung zwischen den beiden Gebieten der Philosophie und der Philologie gewesen. Logik und Grammatik nämlich sind zwei Disciplinen, die sich eigentlich ganz auf denselben Stoff oder Inhalt beziehen. Denn alles eigentliche, outwärtige oder begriffliche Denken des Menschen ist mit Nothwendigkeit immer gebunden an die Form der Sprache und der Inhalt der Sprache selbst ist niemals ein anderer als ein Gedanke der menschlichen Seele. Strang genug, man daher kann auch die Logik nur angesehen werden als die Wissenschaft vom Denkprinzip des Menschen überhaupt und an und für sich, während die Grammatik sich immer auf das Denkprinzip einer einzelnen Sprache oder eines Volkes als einer besondern Fraction des Menschengeschlechtes bezieht. Die Logik ist gewissermassen das allgemeine Grundgesetz einer jeden Grammatik und eine jede Grammatik kann ebenso angesehen werden als eine besondere Art oder Modification des allgemeinen Principes der Logik. Im Alterthum aber war im Allgemeinen das logische und das grammatische Element des Wissens noch ungleich genauer mit einander verbunden als in unserer eigenen Zeit. Die Wiederherstellung einer solchen grammatischen Verbindung anzubahnen aber muss ich als eine wesentliche Tugend der gegenwärtigen so wie meiner beiden erwähnten früheren Schriften betrachten.

Die Sprache vom Standpunkte der Logik aus erklären zu wollen, liegt jetzt allgemein in der Wissenschaft als eine verfehlte, unzureichende und namentlich durch die neuere historische Sprachforschung im Principe widerlegte Verfahrensweise angesehen an werden. Bis an einem gewissen Punkte allerdings mit vollkommenem Recht: die logische Erklärungswiese der Sprache im früheren Sinne des Wortes war eine durchaus hölzerne, mechanische und auf einer entschieden unrichtigen Ansicht über das Verhältnis des Denkens zu seiner äusseren Form, der Sprache, beruhende. Man sah das Denken einfach als das Frühere, Ursprüngliche und von sich aus Bedingende, die Sprache aber als das Spätere, Abhängige und Bedingte neuer beiden an. Die abstracten Kategorien der Logik sollten unmittelbar in den konkreten Formen der Sprache wiedererkannt und nachgewiesen werden. Die Wahrheit jenes ganzen Verhältnisses aber ist vielmehr diese, dass das eigentliche oder logische Denken als solches

sich von Anfang an oder durch sich selbst noch gar nicht als gegeben in der menschlichen Seele vorfindet, sondern vielmehr erst allmählig und später im Zusammenhang mit der Ausbildung oder Beschaffenheit der Sprache in ihr entsteht. Nur an der Sprache und durch dieselbe ist es, dass sich das Denken im Geiste der Menschen entwickelt. Die ganzen Formen der ersteren sind deswegen auch nicht in einem so directen und handgreiflichen Sinne logische, als es im Geiste jener früheren Auffassung lag. Das konkrete Denken der Sprache ist immer als in bestimmter Weise anderes als das reine oder abstracte Denken nach der Regel und dem Principe der Logik. Im Gegensatz zu jener älteren logischen Erklärungsweise aber ist in der neueren Zeit die sogenannte psychologische Art der Erklärung hervorgetreten, welche ganz insbesondere durch die Richtung von Steinthal repräsentirt wird. Für diese handelt es sich darum: zu wissen, auf welchem Wege eine bestimmte Form der Sprache oder des Denkens im menschlichen Geiste entstanden sei. Ohne aber dieser Richtung im Principe entgegenzusetzen zu wollen, so wird doch jedenfalls durch sie ein bestimmtes allgemeines Interesse und Bedürfnis, welches der menschliche Geist oder die Wissenschaft an der Sprache zu nehmen berechtigt ist, noch unerledigt gelassen. Immer nämlich ist die Sprache gegenwärtig für uns die Ausdrucksform eines ganz bestimmten logischen Denkens und es dürfte jedenfalls die doppelte Frage immer in einer sehr bestimmten Weise zu trennen und von einander zu unterscheiden sein, auf welchem Wege eine gewisse Form oder Wendung der Sprache ursprünglich entstanden oder durch das lebendig anschauliche Gefühl in der Seele des Volkes erschaffen worden sei und welches die reine logische Function oder Bedeutung derselben bei dem Ausdruck unseres gegenwärtigen wirklichen Denkens sei. Ein Kasus z. B. ist immer entstanden durch das Hinzutreten eines ein Moment der sinnlichen Anschauung in sich enthaltenden Suffixes; aber dasjenige, was er gegenwärtig in der Sprache vertritt oder bedeutet, ist immer eine bestimmte Form oder Kategorie unseres eigentlichen logischen Denkens. Die Frage nach der Entstehung und die nach der Bedeutung oder die Erforschung der genetischen und die der functionellen Seite aller einzelnen Bestandtheile der Sprache ist zu sich immer eine zweifache und verschiedene; jedes Wort und jede Form einer gegebenen Sprache hat theils eine Geschichte, durch welche sie sich nach einer Reihe von inneren und äusseren Veränderungen in diejenige Gestalt und Bedeutung hineingefunden hat, welche sie jetzt in ihr besitzt und vertritt; theils aber ist sie in dieser der Repräsentant und das Zeichen einer bestimmten Kategorie oder eines begrifflichen Momentes unseres gegenwärtigen Denkens. Dieses letztere aber oder die Function eines Wortes allein aus seiner Geschichte und aus dem psychologischen Entwicklungsgange im geistigen Leben des Volkes erklären zu wollen, ist ein zum Mindesten einseitiges und auch als vollkommen ausreichendes Verfahren. Es handelt sich doch überall und in erster Linie bei der Erkenntnis einer ab gegebenen vor uns liegenden Sprache darum, dasjenige zu deuten oder in Begriffe zu fassen, was jedes einzelne Glied derselben jetzt in ihr vorstellt oder zu bedeuten hat, d. h. die Function zu erklären aus ihr selbst oder aus ihrem lebendigen Gebrauch in der Verbindung mit anderen Theilen der Rede. Immer ist also Sprache zunächst und eigentlich eine bestimmte Bezeichnungsform des

rein geistigen oder logischen Gedankeninhalte der menschlichen Seele. Die Sprache in diesem Sinne entspricht aber durchaus dem Begriffe des *lóyos* oder der gedankenartigen rein geistigen Rede im Sinne der Alten und sie bildet in derselben Eigenschaft das speciellste Gebiet des Erkennens für den Standpunkt der nach uns benannten Wissenschaft der Philologie. Denn die frühere Bedeutung dieser letzteren als der Wissenschaft vom classischen Alterthum ist längst unhaltbar geworden, da ja ausser dem *lóyos* oder Gedanken Ausdruck des Lateinischen und Griechischen auch der einer jeder andern Sprache wissenschaftlich, d. h. philologisch behandelt werden kann. Dasjenige aber, was dem Begriffe des *lóyos* in der Sprache entgegengesetzt ist, ist dasjenige der *γλώσσα*, d. h. des sinnlichen oder sinnenartigen Elementes derselben. Alle Wissenschaft von der Sprache ist demnach an sich eine doppelte, die eine vom *lóyos*, die andere vom der *γλώσσα*, die Philologie und die Glossologie, unter denen jene sich auf die Sprache in der Eigenchaft des Ausdruckes des Denkens, diese aber in der des sinnlichen Lautelementes bezieht. Das Verhältniss dieser beiden Gebiete aber ist conform demjenigen des psychologischen und des physiologischen Wissens vom Menschen. Denn keine andere Analogie ist für das allgemeine Wesen der Sprache zutreffender als diejenige des Menschen selbst, da auch der letztere nicht weniger als jener in seiner sinnlichen Substanz oder Hülle der Träger und das Gefäss eines andern untreulich hiermit verbundenen geistigen Lebensinhaltes ist. Unser Begriff der Sprache aber ist in der That die wahre höhere Einheit der beiden antiken Ausdrücke des *lóyos* und der *γλώσσα*, denen ungefähr das Verhältniss unserer beiden deutschen Worte der Rede und der Zunge als zweier verschiedener Seiten des Wesens der Sprache correspondiren würde. Deswegen kann ich nicht mit Herrn Professor Curtius und Andern eben Gegensatz der beiden Begriffe Philologie und Sprachwissenschaft augeben, indem mir vielmehr dieser letztere Ausdruck das höhere Ganze der beiden Gebiete des Wissens vom *lóyos* und der *γλώσσα* oder der gedankenartigen und der sinnenartigen Seite der Sprache ist. Die Wissenschaft von der *γλώσσα* der Sprache aber muss nothwendig ihren Standpunkt ausserhalb einer bestimmten einzelnen gegebenen Sprache in dem ganzen Kreise der seit dieser ursprünglich verwandten Sprachen einnehmen oder sie kann ihrer Natur nach nur eine historische und eine auf der Vergleichung verschiedener Sprachen beruhende Wissenschaft sein, während dagegen der wissenschaftliche Standpunkt des Philologen sich immer nur auf das bestimmte vorliegende Denken einer einzelnen gegebenen Sprache bezieht. Die Sprachwissenschaft der Glossologie aber besitzt zugleich den Charakter einer wahren und eigentlichen Naturwissenschaft und es wird der wahre Werth und die Bedeutung dieses jetzt ziemlich verhältnisslos Ausdrucks von mir nach verschiedenen Seiten hin in sein rechtes Licht zu stellen versucht. Im Allgemeinen aber muss ich auch dieses als eine entschiedene und wesentlich von der des Herrn Professor Curtius in gewisser Weise divergirende Tendenz meiner Schrift bezeichnen, die Erkenntnis des geistigen Gedanken Ausdruckes in der Sprache oder den Standpunkt der Philologie wiederum in wesentlicher Unabhängigkeit von demjenigen der Glossologie mehr auf seine eigene Basis zu stellen. Den Gedanken in der Sprache durch den Gedanken zu erkennen, dieses ist im Allgemeinen

dasjenige Prinzip, zu dem ich mich bekenne. Die ganze Seite des *Logos* in der Sprache aber ist eine nicht weniger umfangreiche und fruchtbaregrade Bearbeitung fähig als diejenige der *phöron*. Hat man bisher die einzelnen Sprachen in sinnlicher oder etymologischer Beziehung mit einander verglichen, so ist eine derartige Vergleichung ebenso wohl möglich in Bezug auf den ganzen Umfang ihres geistigen Inhaltes oder ihres logischen Denkens. Nicht bloß die Worte, sondern auch die Begriffe der einzelnen Sprachen bieten den Stoff zu einer ausgedehnten und systematisch geordneten wissenschaftlichen Vergleichung in sich dar. Der nämliche allgemeine, objective oder an und für sich gegebene Stoff der Begriffe und des Denkens modificirt und gliedert sich in einer jeden einzelnen Sprache in einer anderen Weise oder es ist das Denken einer jeden einzelnen Sprache immer ein verschiedenes aber doch zugleich den andern ähnliches Bild des Inhaltes der äusseren Welt. Ist aber allerdings die Sprachwissenschaft ihrer tieferen Bedeutung nach immer eine Art von angewandter Psychologie des geistigen Lebens der Völker, so ist doch die gemeinsame und verbindende Substanz aller Vernunfttheile der sprachlichen Denkens selbst immer enthalten in dem allgemeinen Prinzip der Gesetze der Logik. Die Theorie des logischen Gedankens aber und diejenige des sprachlichen Satzes ist für mich dem Kern nach insofern eine und dieselbe als die letztere von beiden nur die Eigenschaft eines konkreten Vervollständigung und Erweiterung jener ersten zu besitzen scheint. Die Theorie oder Idee des grammatischen Satzes auf diejenige des logischen Urtheiles in seinen beiden höchsten und entscheidenden Hauptkategorien, dem Subject und Prädicat oder dem *Propon* und *Apod* der Alten zurückzuführen, habe ich in dem letzten Abschnitte dieser Schrift und in gebauer Ausführlichkeit schon früher, in dem syntaktischen Theile meiner philosophischen Grammatik versucht. Den hierbei von mir eingenommenen Standpunct möchte ich als den einer logisch-grammatischen Atomistik bezeichnen. Manches, insbesondere die so sehr wichtige Theorie der Kasus, dürfte vielleicht als gewagt und bedenklich erscheinen; das logische Element der Sprache aber kann nur durch eine ebenso einfache als consequent durchgeführte Theorie zu der ihm gebührenden Anerkennung gebracht werden.

Indem ich im Vorstehenden der Aufforderung der verehrten Redaction zu einer Selbstanzeige meiner Schrift nachgekommen bin, darf ich nur noch hinzufügen, dass unter Berücksichtigung auf die entscheidenden Hauptpunkte der ganzen allgemein vielgestaltigen Stoff, den der Charakter der Sprache nach seiner historischen Entwicklung unserer Erkenntnis darbietet, in der möglichen Vollständigkeit seiner einzelnen Seiten von mir aufzufassen versucht worden ist.

Leipzig, November 1864.

Conrad Hermann.

Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis in's fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik und zur Erforschung des Ursprungs des Islams, von Dr. R. Dozy, Prof. der Geschichte u. der orient. Sprachen an der Universität Leyden. Aus dem Holländischen überm. Leipzig u. Haarlem 1864. 196 ss. gr. 8.

Die frühere Geschichte Mekkas bis kurze Zeit vor Mohammed ist in

deses Dunkel gehüllt; über die Zeit in welcher, das Volk von welchem das Heiligthum zu Mekka gebaut worden ist, den Gott oder die Götter denen es eigentlich gewidmet war, den Ursprung des grossen jährlichen Festes und seiner Feierlichkeiten, welche Mohammed beibehielt, und so viele Fragen, die sich daraus knüpfen, hat man es bis jetzt nur zu ungleichen Vermuthungen gebracht, oder sogar ohne Beantwortung gar nicht einmal versucht. Herr Dozy glaubt aber nun den Schlüssel zu diesen vielen Rätheln, den man bis jetzt vergebens suchte, gefunden zu haben, „und zwar da, wo man ihn am wenigsten suchte, nämlich im Alten Testamente“. Er gesteht zu, dass seine Ansichten, wenn man sie zum ersten Male hört, höchst sonderbar scheinen müssen; nichtsdestoweniger hofft er, man werde sie nicht schon ihrer Neuheit und Sonderbarkeit wegen ohne weiteres verworfen, vielmehr die Gründe, worauf sie gebaut sind, aufmerksam und unparteiisch untersuchen (S. 15). Um von vorn herein den Gang seiner Beweisführung anzudeuten, schickt er die drei „Haupttheile“ seines „System“, die er der Reihe nach zu erörtern gedenkt, voraus; es sind folgende:

„1) Das mekkanische Heiligthum ist zur Zeit Davids von Israhelium gestiftet, und zwar von dem Stamme Simeon. Diese Simeoniten sind die sogenannten Ismaeliten, welche von den Arabern auch die ersten Gorkum genannt werden.

2) Das mekkanische Fest wurde von denselben eingesetzt; die dabei stattfindenden Feierlichkeiten erklären sich aus der Israhelischen Geschichte, wie auch viele Worte, wodurch dasselbe bezeichnet werden, hebräischen Ursprungs sind.

3) In der babylonischen Periode kommen Juden, die aus der babylonischen Gefangenschaft entronnen waren, nach Mekka, welches Name ursprünglich keine Stadt bezeichnete. Es sind diejenigen, welche die Araber die zweiten Gorkum nennen.“

Sicherlich ist der Inhalt dieser Sätze neu und sonderbar, doch kann gewisse Neuheit und Sonderbarkeit einer wissenschaftlichen Ansicht an sich für sich kein Grund gegen ihre Richtigkeit sein, nur wird man in diesem Falle eine mit so triftiger Begründung und zureichender Beweisführung fordern und die angeführten Gründe um so strenger prüfen müssen. Dass ich die Beweisführung des Verfassers „aufmerksam“ untersucht habe, davon will, hoffe ich, ihm sowohl als jedem Leser die folgende Darlegung Zeugnis geben; dass dies aber auch „unparteiisch“ geschehen ist, dessen bin ich mit vollkommenem Bewusstsein. Wenn trotzdem auf die Spannung, mit welcher ich einer Beweisführung nachging, die zu so überraschenden Ergebnissen führen sollte, schliesslich nur das Gefühl schwerer Enttäuschung gefolgt ist, so muss der Grund davon in der Sache selbst liegen.

Der Vf. bahnt sich den Weg zur Begründung seiner drei Sätze durch eine Auseinandersetzung über „die Religion der alten Israheliter“ (S. 16–39). Schon hier gibt er eine Probe seiner Combinationsfertigkeit, die allerdings wenig Vertrauen für die spätere Beweisführung erwecken muss. Nachdem er mit Recht auf die Thätigkeit Esra's bei der im Pentateuch enthaltenen Gesetzgebung hingewiesen, zieht er sofort zu Esra und seinen Gehilfen die Verfasser des ganzen Pentateuchs und glaubt in der Folge darthun zu können, dass die

Geschlechten von Abraham, Sara, Hagar und Ismael nicht älter seien als die Zeit Esau's (S. 9). Wie er behauptet, finden sich selbst in dem jehovistischen Gesetze Ez. 20, 25 Spuren des Stein- und Baumcultus, welcher die älteste Religion nicht allein der Israeliten, sondern auch der semitischen Völker überhaupt war (S. 18 ff.), und das Wort Sar „Felsblock“ war ein Synonym zu El, wie man nicht nur aus den Eigennamen Pelsahur, Pedahel, Pedahja, sondern auch aus Deut. 32, 30, 31 ersieht, wo Sar für Gott steht, und wie auch Gen. 49, 24 die Gottheit „Stein Israhel“ genannt wird. Aus Deut. 32, 18 soll deutlich hervorgehen, dass die Israeliten strom göttlichen Felsblocke entsprossen sind, „und das ist in der That die schone, alte Vorstellung von der Entstehung des Volkes“, wobei man die Mythe von Deucalion und Pyrrha vergleichen kann. Diese Vorstellung war zur Zeit des Judentums allgemein herrschend nicht nur bei den geringen Ständen, sondern auch bei den Gebildeten, v. Jer. 2, 27; Jeremia unbilligt sie zwar, sie kommt aber dennoch bei einem spätern Propheten, dem zweiten Jesaja vor, „der uns zugleich mit dem Eigennamen jenes Felsblockes bekannt macht, dem die Israeliten entsprossen sind“ Jes. 51, 1. 2. „Figürliche Rede ist es nicht“ (S. 21), und Abraham ist in der That nicht der Name eines Stammes, sondern der eines Gottes, wie auch Saral kein Frauenname ist, sondern „Grube“, „Höhle“ bedeutet; die jüdischen Legenden wissen auch noch von einer Höhle, in welcher Abraham geboren und verborgen worden ist. Auch die älteren Propheten bezeichnen durch Abraham wie durch Israhel und Jacob das israelitische Volk Mich. 7, 20 Jes. 29, 22, und in der Stelle Ez. 33, 24, wo Abraham als Einzelner dem ganzen Volke entgegengetritt wird, ist Abraham eben so wenig eine historische Person als Jes. 51, 2. „Gerade das Kleinsten ist das Merkwürdige bei Abraham; der Stein, der Felsblock war einst in im Lande (?) und doch ist daraus ein grosses Volk entsprungen“ (S. 23). „Dass bei dem zweiten Jesaja Abraham und Saral keine historische Personen, sondern ein Felsblock und eine Höhle sind (der Felsblock lag natürlich in der Höhle), dieses ist von grosser Wichtigkeit, um die Zeit zu bestimmen, in welcher die Erzählungen über Abraham in der Genesis verfasst sind und um den Geist derselben richtig zu fassen; es lässt sich hieraus schliessen, dass erstlich diese Erzählungen, wenn sie schon gegen das Ende des babylonischen Exils bestanden, für die Propheten keine Autorität hatten, und weiter ist es klar, dass die Verfasser der Genesis“ Erbsenrediger waren, „die nach dem Verfall der alten Religionen darnach strebten, die alten Götter als Menschen darzustellen, die früher wirklich gelebt und verdienstvolle Thaten vollbracht hätten“ (S. 24f.).

Man stimmt billig über die Kühnheit, um nicht zu sagen Abenteuerlichkeit aller dieser Folgerungen, bei welchen weiter auf den Zusammenhang, in welchem die denselben zu Grunde liegenden Stellen vorkommen, auch auf die zahlreichen andern Stellen, aus welchen sich der ganz andere Sinn der hier gebrauchten Ausdrücke aufs deutlichste ergibt, Rücksicht genommen ist. Wie soll man sich aber eine Vorstellung von der Entstehung des Volkes Israhel aus dem in der Höhle liegenden Felsblock Abraham machen, da ja Deucalion und Pyrrha keine Felsblöcke waren? Wenn Abraham aus den angegebenen Gründen ein göttlich verehrter Felsblock war, „der nur bei dem zweiten Jesaja

nicht als Gott auftritt, weil man damals Jahve eine exklusive, unbeschränkte Herrschaft zuschrieb" (S. 25), so haben wir uns dann unter Jahve selbst um so mehr einen von den Israeliten als Gott angebeteten ganz ähnlichen Felsblock zu denken; denn Denn. 32 ist es ja nicht Abraham, sondern Jahve, der als Gott Israels einfach „der Fels" **צור** genannt wird V. 3. 4. 30. 31, der als der Vater geschildert wird, welcher Israel geschaffen V. 6, als der Fels, der es gesaugt V. 18, vgl. auch 1 Sam. 2, 2. 2 Sam. 23, 3. Ps. 18, 32. Jes. 44, 8. Hab. 1, 12; oder soll der **צור** im Segen Jakob's Gen. 49, 24 nach Abraham sein? Man darf nur Stellen wie Ps. 18, 3. 47, 19. 15. 31, 2. 62, 3. 7. 8. 71, 3. 78, 35. 80, 27. 94, 22. 95, 1. 144, 1. 2 (vgl. 61, 3. 4) vergleichen, um über den bildlichen Sinn von **צור** vollkommen klar zu werden und sich zu überzeugen, dass darin durchaus keine Andeutung eines Steincultus enthalten ist. Doch Jahve wird Jes. 26, 4 nicht nur als „Fels der Ewigkeiten" genannt vgl. 17, 10, und ist Jes. 8, 14 für Israel ein „Stein des Anstoßes" und ein „Fels des Stranchulns", sondern auch für Jerusalem „ein Schlingel und ein Netz"; daraus müßte D. nach seiner Erklärungsweise notwendig auch auf einen Netzcultus schließen, den er ja in Wirklichkeit Hab. 1, 16 finden kann. Ueber den wahren Sinn von Jer. 2, 27 kann bei Vergleichung von Denn. 32, 6. Jes. 64, 7. Mal. 2, 10 kein Zweifel sein, und wie D. behaupten kann Jes. 51, 1. 2, wo der bildliche Sinn unverkennbar ist als er es irgendwo im A. T. sein kann (vgl. Hitzig, Knebel u. A. z. d. St.), sei nicht füglich in Rede, ist eben so unbegreiflich, als dass er die Erklärung von Ex. 33, 24 (Jes. 51, 2) anderswo sucht als in Gen. 12, 1. 2 (vgl. Num. 14, 12).

Nach des VL's Ansicht dachte man sich Abrahams den alten Vorstellung gemäße als einen Stein, aber als „besetzten Stein", und dieser Umstand erleichterte es später, Abraham als Menschen darzustellen (S. 24); man gab späterhin die heiligen Steine bloß für Denkmäler und Altäre an, diese Letztere waren sie aber auch in der That, „denn auf den Steinen wurde geopfert, obwohl nicht Jahve, sondern dem in dem Steine wohnenden Gotte" (S. 26). „Die Steine oder Bäume waren nur der Wohnort der Götter, von dem sie sich nach Belieben trennen und in den sie wieder zurückkehren konnten, wie der Mensch nach seiner Wohnung wiederkehrt" (S. 37). Dass dies die Vorstellung der Israeliten war, soll sich aus Gen. 28, 22 ergeben, wo Jakob den Stein, den er errichtet, Bethel, Haus Gottes nannte, und „so gab es einen Stein über den Safer „Stein des Helfers" (?) genannt, an einer Stelle, wo die Israeliten unter Samuel einen grossen Sieg über die Philister errungen hatten, welchen sie dem in diesem Steine wohnenden Gotte zu verdanken zu haben meinten, denn in dieser Zeit war der Steincultus noch allgemein verbreitet" 1 Sam. 7, 12. Nun ist aber Gen. 28, 22 nicht gesagt, dass der Stein ein Bethel sei, sondern dass er ein Bethel werden solle (**בית אל** steht **בית**), d. h. dass an der dadurch bezeichneten und gewählten Stelle einst ein Gotteshaus sich erheben würde, und nicht der Stein, sondern der Ort, wo Jakob den Stein aufgerichtet, wird Bethel genannt 28, 17. 19. 31, 13. 35, 14 f., der Stein ist eine **בֵּית אֱלֹהִים** 28, 18. 22, ein Mahlsstein, ebenso wie 31, 45. 35, 20. Ex. 24, 4 vgl. 2 Sam. 16, 18. 8, 13; und in der Stelle 1 Sam. 7, 12 wird erzählt, Samuel habe den Stein,

den er an dem Orte des Stages über die Philister errichtet, deshalb eben an *der* genannt, weil Jahwe — nicht der Steingott — den Iersalliten geschaffen. D. erkennt allerdings selbst an, dass die Stelle 1 Sam. 7, 12 „wie gewöhnlich einen jehovistischen Anstrich“ habe, aber der Name selbst setze in Verbindung mit anderen Thatssachen die Sache in ein ganz deutliches Licht (S. 28). Wie dies aus dem Namen, auch wenn man „Stein der Helfer“ übersetzt, hervorgehen soll, ist schwer einzusehen; doch der Vf. weist überall zwischen den Zeilen zu lesen, oder vielmehr, indem er sich darauf beruft, dass Golger (Druckschrift u. Uebers. der Bibel) nachgewiesen, wie der Text des A. T. durch Anbengnung an die geistlich strengen Ansichten des spätern Judenthums multiple Veränderungen erlitten habe, nicht er in den im Kanon aufgenommenen Schriften „jehovistische Bearbeitungen der Documente des Iersallischen Geschichts“ (S. 17), in welchen jedoch die Spuren des alten Cultus nicht völlig verwischt worden sind.

Die Erinnerung an den Stein- und Baumcultus, von welchem letzterem sich D. verschiedene Beispiele aus dem A. T. anführt (z. S. 28—32), war den Iersalliten wie den andern semitischen Völkern „nach dem Uebergange zum Monothelismus unangenehm, und sie suchten das Geschehene zu mildern und zu beschönigen“ (S. 26). Die Erzählungen in der Genesis sind „mit dem bestimmten Zwecke geschrieben, die alte Verehrung der Steine und Bäume, die allmählig wurzelte, als dass man sie völlig hätte vertilgen können, mit dem Jovianismus in Einklang und mit den Exegeten in Verbindung zu bringen“ (S. 27). Doch zeigte sich der Jovianismus in dieser Hinsicht weniger streng als der Islam; der Glaube, dass die Steine und Bäume von übernatürlichen Wesen bewohnt würden, schied sich, „aber die arabischen Theologen betrachteten jene Wesen als böse Geister, als Teufel“, wie die Christen die Götter des Heidenthums, „bei den Jovianisten dagegen sind dieselben zu Engeln geworden“ (S. 32). Dieses letztere schließt D. aus Gen. 19 und aus Richt. 18, 19—22! (aus Lev. 17, 7. 2 Chr. 11, 15 vgl. Jes. 13, 21. 34, 14 folgt vielmehr das Gegentheil). Wann soll denn aber auch solche Annahme diese Umgestaltung stattgefunden haben? Noch für den zweiten Jemaja ist auch Ihm wie für die Zeitgenossen des Jeremia Abraham keine Person, sondern eine Steingottheit (S. 21 ff.), die Erzählungen über Ihn in der Genesis, wenn sie schon gegen das Ende des babylonischen Exils bestanden, hätten für die Propheten keine Autorität (S. 24), als wurden erst von den Rückkehrten zur Zeit Esra's zu den angegebenen Zwecken niedergeschrieben (S. 25: 0) und können darum keinen Anspruch auf historischen Werth machen (S. 28); folglich wäre der Monothelismus erst zu Esra's Zeit in Israel eingeführt worden! (vgl. S. 26). Was wird aber aus den übrigen Exegeten? waren diese auch Steingotttheiten oder waren sie wirkliche Personen? Warum werden diese so ganz mit Stillschweigen übergangen, die doch gleichen Namens mit Abraham sind? Ich antworte dabei Herrn D. nur das Eine zu bedenken geben: die Sagen von den Exegeten knüpfen sich so eng an die ältesten Heiligthümer des Iersalliten in Palästina, Bethel, Beersäba, Hebron, Sichem u. s., während Jerusalem für sie noch gar nicht vorhanden ist, dass sie notwendig Ihm als David und Salomo sein müssen. Wirt' nämlich nach Jahrbuchern langen geistigen und leiblichen Kämpfe der Tempel in Jerusalem

allein von allen Anbetungs- und Opferstätten Jahwe's übrig gelassen war, als die zum Bau des zweiten Tempels zurückgekehrten Juden jene Heiligthümer, gegen welche die Propheten längst gewifert hatten, als durch heidnische Gräuel bedeckte Stätten ansehen und selbst mit den Samaritanern jede Gemeinschaft von sich wissen, damals sollen diese Erzählungen, die zur Verherrlichung jener Heiligthümer dienen, verfaßt oder niedergeschrieben worden sein, ohne dass man den Berg Zion durch die Gegenwart irgend eines der Kraväter weihen und für heilig erklären liess? Und während in dem Gemüthe des Esra jede Aufstellung einer **מִזְבֵּחַ** verpönt war Lev. 26, 1. Deut. 16, 22, soll zu Esra's Zeit ein Erzähler von einem Felsblock-Kraväter die Aufstellung einer **מִזְבֵּחַ** als einer Wohnung Gottes berichtet haben, statt vielmehr jede Spur eines solchen Cultus aus seiner anhemeristischen Dichtung fern zu halten?

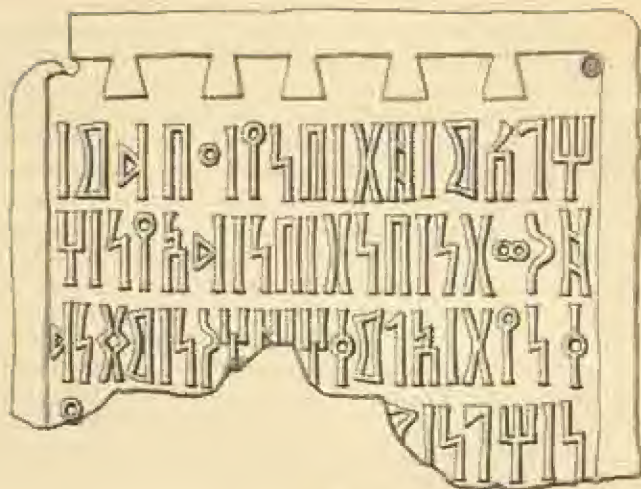
Wenn der Stein- und Bamochus bis nach dem Exil bei den Juden fortgedauert haben soll, so kann es natürlich noch viel weniger Schwierigkeiten machen, auch den Cultus des Baal bis zu dieser Zeit bei ihnen vorauszusetzen. Dass Baal-Saturn während des ganzen Aufenthaltes in der Wüste die Nationalgotttheit der Israeliten, dass ihm die Stiftshütte geweiht gewesen sei und ein öffentlicher JahweDienst nicht bestanden habe, schliesst D. mit Vatke und Andern aus der bekannten, falsch übersetzten Stelle Am. 5, 25-26, indem er bemerkt, dass dieses Zeugnis der Amos „weit mehr Autorität habe, als die späten Priestersagen, die es scheitern lassen wollen, als sei die Stiftshütte ein Heiligthum Jehova's gewesen“ (8. 33). Auch der Sabbath war dem Baal-Saturn heilig, und „bis ins Exil hatte man für denselben noch keine passende Veranlassung ergriffen“, erst Esra fand sie, indem er „die persische Schöpfungsgeschichte in den Anfang der Genesis setzt“ (8. 35). — Mit welchem Rechte wird aber Am. 5, 25 übersetzt: „Hast du mir Opfer und Gaben dargebracht in der Wüste, Haus Israel?“ Nach dem hebräischen Texte ist ja nicht das mir, sondern Opfer und Gaben zu betonen: nicht dass die Israeliten einem andern Gotte geopfert hätten, sondern dass sie Jahwe keine Opfer dargebracht, dass der Opferdienst, wie er zu der Propheten Zeit stattfand, in der Wüste nicht stattgefunden, das ist es, was der Prophet hervorhebt, um die Wortheiligkeit dieses Dienstes vor Augen zu stellen, vgl. 5, 21 ff. Der Opferdienst war auf den Ackerbau gegründet, er konnte also in der unbesäten Wüste, dem Lande der Oede und Dürre Jer. 2, 2. 6 nicht stattfinden, und doch war die Zeit der Wanderung durch die Wüste die Zeit, wo zwischen Israel und Jahwe das innigste Verhältnis stattfand Jer. 2, 2. Nicht dass die Stiftshütte dem Saturn geweiht war, sondern dass ihre Beschreibung ein Nachbild des Tempels ist, welches der in die Wüste verlegten Opfergesetzgebung als Substrat dienen soll, muss demnach aus Am. 5, 25 wie aus Jer. 7, 22 (s. in Comm. zu d. 84.) geschlossen werden. Mit welchem Rechte wird ferner das Perf. **עָשָׂה** Am. 5, 26 von der Vergangenheit verstanden, während doch **וְהָיָה** 5, 27 notwendig von der Zukunft verstanden werden muss? Man sehe die allein richtige, dem Wortlaut wie dem Zusammenhange entsprechende Erklärung von Am. 5, 25-27 bei Kwald, und vergleiche noch dazu Am. 5, 16 Jes. 37, 4. Ez. 14, 10. Gen. 45, 19 Am. 1, 4 ff. Der Prophet spricht von einem zu seiner Zeit im Schwange gehenden Götzendienste, wenn auch über dessen Beschaffen-

heit bei der Unsicherheit in der Deutung der gebrauchten Ausdrücke sich nichts Genaueres bestimmen lässt, und wenn Hitzig dagegen geltend macht, dass man von einer solchen Verehrung eines Götze zu der Zeit des Amos nichts wisse, so gilt doch dies für die Zeit des Amos noch viel mehr; mit der falschen Erklärung der Stelle fällt aber auch zugleich jeder Grund an der Annahme, als ob Baal-Samra jemals Nationalgotttheit der Israeliten gewesen, und erst später eine Anzahl Attribute und Symbole von Baal auf Jehu übertragen worden seien (S. 35). Allerdings finden wir den Namen Baal in hebräischen Eigennamen bis zur Zeit Davids, daraus folgt aber nur, dass dieser Name auch zur Bezeichnung Jahwe's gebraucht wurde und erst später seinen schlimmen Nebenamen erhielt, s. Nöldke Zeitschr. d. DMG Bd. XV, S. 809, vgl. Gelger ebenda, XVI, S. 738.

Dass die bildliche Darstellung Jahwe's bei den Israeliten sich lange erhalten hat, bedarf keins besondern Beweises, die Stierbilder in Dan und Bethel sind bekannt; aber zu weit geht D., wenn er aus 2 Chr. 13, 15 schliesen will (S. 38), dass Jahwe auch in Hockgestalt verehrt worden sei; für den Verfasser der Chronik standen die bildliche Verehrung Jahwe's, der Hühnendienst und die Anbetung der Götzen auf einer und derselben Linie und verfielen der gleichen Verurtheilung als Heidenthum, in dem gebrauchten Ausdruck עֲבֹדָתָם spricht sich daher nur sein Abscheu vor diesem Götzendienste im Reiche Israel aus, vgl. Lev. 17, 7. Jos. 13, 21.

Nachdem der V. durch diese allgemeine Erörterung die der folgenden Beweisführung stich im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen sich bemüht hat, sucht er den ersten und wichtigsten seiner drei Sätze zu beweisen (S. 40—101); die Hauptpunkte dieser Beweisführung sind in Kürze folgende. Zur Zeit der Ansiedelung der Israeliten in Kanaan finden wir den Stamm Simeon im Bündnisse mit Juda Riab. 1, 3 ff., er leistet im Gebote des Stammes Juda abseits Stab. Jos. 19, 1 ff.; in der spätern Zeit der Richter erscheint er wie Levi als zerstreut in Israel Gen. 49, 7, von der Zeit Sauf's an verschwindet er ganz und seine Stämme gehören zu Juda. Diese eigenthümliche Erscheinung findet ihre Erklärung in der Erzählung 1 Chr. 4, 24—43, nach welcher gewisse mit Namen angegebene Geschlechter der Simeoniten bis Gedor zogen, die dort wohnenden Kinder schlagen und ihre Wohnplätze und Weiden in Besitz nehmen, ein kleinerer Theil nach dem Gehirge Seir zog, dort den Rest der Amalekiter schlug und sich an ihrer Stelle niederliess. Der Ort, wohin Jene Simeoniten zogen, hat man bis jetzt vergebens gesucht, und auch die Verwandlung von Gedor in Gesser nach LXX (Ewald, Bertheim) führt nicht zum Ziele. Die Zeit aber, in welcher diese Auswanderung statt gefunden, ergibt sich aus 1 Chr. 4, 31; es war die Zeit Sauf's, nicht die des Hiebs, wie man wegen 4, 41 gewöhnlich annimmt, wodurch sich auch das Verschwinden der Simeoniten aus der geschichtlichen Geschichte in dieser Zeit erklärt. Die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung geht auch aus 1 Sam. 30, 17 hervor; als dort aus der Niederlage durch David entkommen 400 Amalekiter sind oben der Rest der Amalekiter 1 Chr. 4, 43, der von den 500 Simeoniten geschlagen wurde. Der grössere Theil des Stammes Simeon wanderte damals aus, nur vier oder fünf Stämmchen blieben noch Jos. 19, 7. 1 Chr. 4, 32 f. von Simeoniten

Taf. 21, a.



21, b.



bewohnt, die dann zum Stamme Juda gezählt wurden; die 13 von ihren Bewohnern verlassenem Städte eignete sich natürlich der Stamm Juda zu (8. 40—51). — Wie erklärt sich aber diese Auswanderung der Bevölkerung von 13 Städten und die Zerreißung des Bundes, welches sie an die andern Stämme knüpfte? Dieses Räthsel wird durch eine arabische Ueberlieferung gelöst: nach dieser befehlt Mesa nach der Eroberung Kanaans einem zahlreichen Heere die Amalekiter in Hagar auszuwetzen; da die abgeschickten Israeliten aber den Sohn des Königs verschönten, wurden sie von den übrigen Israeliten wegen ihres Ungehorsams nicht wieder in das Land hineingelassen, sie kehrten deshalb nach Hagar zurück und ließen sich dort nieder. Die Uebereinstimmung dieser Erzählung mit 2 Sam. 15 fällt in die Augen; es ist keine arabische, sondern eine hebräische Tradition, die Tradition von Jathrib (Medina) und der Umgegend, wo später die Israeliten sehr zahlreich waren: zwar in Einzelheiten entfällt, doch in der Hauptsache wahrscheinlich. Dass im Buche Samuel's von der Verbannung der Kriegersleute Sauf's, die nach der Lage des Stammes leicht Simeoniten gewesen sein können, keine Rede ist, kommt bei dem Charakter des Verfassers dieses Buches als eines spätern schlecht unterrichteten Compilers nicht in Betracht. Man zählt die verbannten Simeoniten oder Imaschiden später nicht zum Hause Jakobs und trachtete es so scheinen zu lassen, als ob ihre Auswanderung aus Kanaan nicht zu Saul's Zeit, sondern viel früher Statt gefunden habe, mit andern Worten: die Fabel von Hagar und Ismael wurde erdichtet, um ihren Ursprung zu erklären und in demselben Sinne liess der Compiler des Buches Samuel die Simeoniten aus der Sage verschwinden. Dass die verbannten Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend wirklich die Simeoniten waren, lässt sich noch daraus erkennen, dass man die Namen zweier simeonitischer Stämme, Sohar und Okad in den Namen einer Ebene und eines Berges bei Medina wiederfindet. Ein indirecter Beweis für diese Verbannung der Simeoniten liegt auch in der Weissagung über Duma Jes. 21. 11. 12, in welcher sich eine im Reiche Juda zur Zeit des Hiskia aufs neue rege gewordene Theilnahme für die Verbannten ausdrückt (S. 25—65). — Dies führt nun weiter nach Mekka: die nach 1 Chr. 4. 39—41 von den Simeoniten besetzten Männer wohnten bis nördlich von Mekka; sie waren zu Hiskia's Zeit („bis auf diesen Tag“ 4. 41) schon seit drei Jahrhunderten für heßem erklärt; heßem aber ist das einer Gottheit Geweihte, und die Stätte, die vor oder bei oder nach der Ausrottung der Felsde der Gottheit heßem geweiht ist, trägt selbst den Namen heßem oder heßema, und selbstverständlich darf kein Fremder, kein Ungeweihter sie betreten; in ganz Arabien findet sich aber, so weit die Erinnerung der Araber in die Vergangenheit hinaufreicht, nur Eine solche heilige Stätte, die den Namen heßem oder heßema trägt, es ist das mekkanische Gebiet; folglich kann nur das mekkanische Gebiet das in der Chronik gemeinte sein. Eine Erinnerung an die Simeoniten ist in der mekkanischen Ueberlieferung bewahrt, nach welcher die Söhne Ismaels wie in der Chronik sich erst zu Mekka niederließen, darnach andere Völker besetzten und die Amalekiter vertrieben. Einen schlagenden Beweis, dass in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei, liefert der Name Mekka selbst, wofür wir bei Ptolemäus den vollständigen Makoraba finden; dieser Name, aus dem Arabischen nicht zu erklären, ist das

hebräische $\text{בְּהַרְרֵי הַשִּׁמְעוֹנִים}$: dort hatten die Simeoniten ein großes Schlachthaus unter den Bewohnern eingerichtet, daher gaben sie dem Orte diesen Namen „das grosse Schlachtfeld“ (S. 45–75). — Die Hauptgöttheit des mekkanischen Tempels war zu Mohammeds Zeit Hubal, über deren Einführung nur widersprechende Fabeln vorhanden sind; dieser Name ist, wie schon Perceus erkannt hat, ha Baal, und es war von Anfang an die Hauptgöttheit in Mekka, wie man ja bis in's 12. Jahrhundert wusste, dass das mekkanische Heiligthum ursprünglich ein Tempel Saturn's gewesen war. Dass nun die Simeoniten Baal Saturn verehrten, lässt sich nicht bezweifeln, denn als sie zur Zeit Sauls Kanaan verlassen, war Baal noch die Hauptgöttheit der Israheliten; überdies wissen wir aus dem Berichte der Chronik 4, 33, dass ihr Gebiet sich erstreckte „bis Baal“, und der kleine Name deutet schon an, dass an jener Stelle ein Baalheiligthum gestanden habe. Noch mehr: der Baal zu Mekka war gerade der Baal des Stammes Simeon, denn nach Aarabi befand sich unter dem Hubalstufte eine Gruhe, die als Schatzkammer diente, diese Gruhe hiess ghibi, aber ihr alter, ursprünglicher hebräischer Name war הֵרֵי nach Jos. 19, 8 hiess aber ein Grenzort der Simeoniten in Kanaan Baal ha הֵרֵי , also war der ha Baal oder Hubal von Mekka ganz derselbe als der Baal der Simeoniten in Kanaan, und dieser stand ohne Zweifel eben so über einem solchen הֵרֵי , Brunnen oder Genbe, wo die für den Gott bestimmten Gaben hingeworfen wurden. Wahrscheinlich war das kanaanitische Baalheib הֵרֵי eben so, wie das mekkanische ein einzeln stehendes Heiligthum. Dieses letztere bestand aus vier Wänden ohne Dach und hiess daher al-gabr oder al-ghibr , was in Bedeutung und Form mit dem hebräischen גֹּבֵר übereinstimmt; in dem Götze 1 Chr. 4, 39 ist daher der Baaltempel in Mekka zu erkennen, was durch 2 Chr. 25, 7 bestätigt wird, wo Götze-Baal zu lesen ist statt Gar-Baal und LXX statt dieses Wortes ἐν τῇ τειχοῦ setzt, d. h. bei dem berühmten schwarzen Sack in Mekka; die hier genannten Araber waren arabische Stämme, die sich an die verlassenen Israheliten angeschlossen. In der Stelle 1 Chr. 4, 39 ist statt $\text{בְּהַרְרֵי הַשִּׁמְעוֹנִים}$ zu lesen $\text{בְּהַרְרֵי הַשִּׁמְעוֹנִים}$, und das hier genannte הַשִּׁמְעוֹנִים ist eben das Thal von Mekka, an welcher auf dessen östlichem Berge Abu-Qubis der grosse Berg der Simeoniten errichtet worden, den sie dem von dort entnommenen schwarzen Steine zuschrieben. Mohammed sagte, dass das mekkanische Heiligthum 40 Jahre früher als der Tempel Salomo's erbaut worden sei: dies war also die Tradition der Simeoniten, die in Mekka fortbestanden hatte und die mit den sonstigen Krynologien der Unternehmung übereinstimmt (S. 74–78).

Bis hienher sind wir dem Vf. auf dem wilden Ritte gefolgt, in welchem er seine Simeoniten durch Dick und Dünn und in kühnen Sprüngen über alle Hindernisse hinweg bis nach Mekka führt; es ist aber Zeit, dass wir Halt machen, da uns der Athem ganz ausgeht. Ich habe mich bemüht, den Inhalt der Erzählung des Vf. vollständig und unentzweit im Zusammenhange darzulegen und mich der Ausdrucksweisen enthalten, die gewiss mancher Leser, dem es wie mir zu Muth sehr wird, „als ginge ihm ein Mührlind im Kopfe herum“, schon bei vielen der angeführten Behauptungen und Folgerungen in Gedanken hinzugesetzt hat. Alle diese vermeintlichen historischen Entdeckungen werden mit Hilfe einiger arabischen Traditionen und einiger hebräischer Krynologien

aus der Erzählung 1 Chr. 4, 34—43 abgeleitet; was ist es denn aber, was in dieser Erzählung ganz einfach berichtet wird? Eine Anzahl simeonitischer Geschlechter, die in ihren bisherigen Wohnsitzen keinen Raum mehr hatten, zogen weiterhin in ein seither von Nichtisraeliten bewohntes Gebiet, dessen Lage durch als dem Leser bekannt vorausgesetzt, nur aber unbekannte Namen bezeichnet wird, wo sie gute Weide für ihre Herden fanden, vertrieben die sich hier aufhaltenden Maoniten und wohnten an ihrer Statt; eine andere geringere Anzahl, 500 Mann, zogen nach dem Gethrige Seir, schlugen den Ueberrest der Amalekiter und nahmen ihre Wohnsitze in Besitz. Ähnliches wie von den Simeoniten wird uns im A. T. von Dan und Ruben berichtet. Dan besaß am Anfange der Richterzeit ein ziemlich bedeutendes Gebiet im Westen von Juda bis an's Meer, welches wir später im Besitze theils des Stammes Juda, theils der Philister finden; eine Schaar der Daniten aber, 600 Mann, zog in der spätern Richterzeit aus, um andere Wohnsitze zu gewinnen, eroberte das nördlich an das seitherige israelitische Gebiet grenzende Lais und erlangte durch den Besitz von Stadt und Tempel wieder Selbstständigkeit und Rechte eines Stammes (Gen. 49, 15). Ruben hatte in Gemeinschaft mit Gad das Ostjordanland erobert; zur Zeit Saul's führten die Rubeniten Krieg mit dem das östlich angrenzende Gebiet bewohnenden Hagaritern, vertrieben sie aus und wohnten an ihrer Statt auf der grossen Ostseite von Gilead (1 Chr. 5, 10); während aber Gad in dem ursprünglich eroberten Lande immer mächtiger wurde, verschwand dort allmählig der Stamm Ruben, und die von ihm eroberten Städte gehörten schon Jahrhunderte vor Jesaja wieder den Maabiten (s. in Segen Moze's S. 20 ff.). Das in Gemeinschaft mit Juda eroberte Gebiet Simeon's war in der Zeit vor Saul und David, wie das Dan's, in den Besitz theils der Philister, theils Juda's gekommen; Simeon hatte am Ende der Richter seine Selbstständigkeit als Stamm verloren (Gen. 49, 7) und konnte diese in Folge der viel spätern Besitznahme eines neuen Gebietes durch die dem Nomadenleben treu gebliebenen Geschlechter in einer Zeit, wo die Stammverfassung längst aufgehört hatte, nicht wieder gewinnen. Der Zug der Daniten nach Lais fand gegen das Ende der Richterzeit Statt, die Verdrängung der Hagariter durch Ruben im Osten von Gilead zur Zeit Saul's (1 Chr. 5, 10), der Zug der Simeoniten gegen die Maoniten und Amalekiter wird nach der allgemeinen Ansicht wegen der Zeitbestimmung 1 Chr. 4, 41 mit Recht in die Zeit Hiskia's gelegt, während sie nach D. in die Zeit Saul's gehören soll. Die Worte יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹנָתָן 1 Chr. 4, 41 werden gewöhnlich wegen 5, 17 mit הַכְּנָעִיִּים verbunden (s. Bertheau a. a. S.), vergleicht man aber 1 Chr. 12, 31, 46, 41, 2 Chr. 28, 15, 31, 19, Num. 1, 17 und die ganz entsprechende Stelle 1 Chr. 5, 10, so erkennt man, dass die Zeitbestimmung zu אֲנָשִׁים gehört; gewiss aber auch, nur die Zeit der Aufzählung der genannten Geschlechter würde dadurch bestimmt, wozu wären diese Geschlechter unter Hiskia aufgezählt worden, wenn sie schon mehr als drei Jahrhunderte früher ausgewandert waren? D. muss annehmen, dass man sich damals im Reiche Juda für das Loos der Ausgewanderten interessirt habe, und findet einen Beweis dieses Interesses in dem Orakel Jes. 21, 11, 12, welches in die Zeit Hiskia's gehört und welches er mit Andern auf die Simeoniten 1 Chr. 4, 42 f. bezieht;

er weiss aber keinen Grund für dieses Interesse anzugeben, und sieht nicht ein, dass, wenn die Beziehung richtig ist, dieser Grund nur eben darin liegen kann, dass die Simeoniten kurz vorher, nicht aber vor drei Jahrhunderten ausgewandert waren. Was ihn veranlasst, trotzdem die Zeit Saul's als die dieser Auswanderung anzunehmen, ist Folgendes: 1 Chr. 4, 31 wird nach Aufzählung von 13 Städten der Simeoniten bemerkt: „dies waren ihre Städte, als David König wurde“, also, schliesst D., „wohnten sie darin bis zur Zeit da Saul König war, aber spätestens nicht“, also „die grosse Auswanderung hat stattgefunden als David König wurde unter der Regierung Saul's“. Allein auch schon zu Saul's Zeit ist von Simeon keine Rede mehr vgl. 1 Sam. 27, 10, 30, 14. Ziklag ist damals eine Landstadt der Philister, die von Achis von Gath dem David gegeben wird 1 Sam. 27, 6, alle die genannten Städte liegen im Neger von Juda vgl. Jos. 19, 1–9, 15, 24–32 2 Sam. 24, 7, und werden zu Juda gerechnet vgl. 1 Sam. 30, 26 ff.; demnach müsste die Auswanderung noch viel früher gescheit worden. Dass die Auswandernden aber Städte verlassen hätten, davon ist 1 Chr. 4, 39 ff. keine Rede, es sind Beduinen, welche andere Beduinen von ihren Weidplätzen vertreiben, und nach Gen. 49, 7 ist Simeon in jener Zeit in Israel zerstreut, hat also sein Bastion als israelitischer Stamm nicht in Folge einer Auswanderung verloren. Doch D. findet eine Bestätigung seiner Zeitbestimmung darin, dass unter David's Anführung die Issachar ihre letzten Kriege gegen die Amalekiter geführt hätten, und zwar sollen die 400 aus dem Kampfe mit David entkommenen Amalekiter 1 Sam. 30, 17 eben der Rest der Amalekiter sein, der von den 500 Simeoniten auf dem Gebirge Seir geschlagen wurde 1 Chr. 4, 43, „und dass die Simeoniten zu den Amalekitem, die ihre Stadt Ziklag verhehrt und ihre Frauen und Kinder geraubt hatten, keine geringe Macht sahen, versieht sich wohl von selbst“ (S. 61). Aber es sind ja David und seine Leute, die in Ziklag beraubt worden sind und die Amalekiter jenseits des Baches Besor geschlagen haben, von den Simeoniten ist überall eben so wenig die Rede als von einer weiteren Verfolgung der 400 Gadoniten. Erst in der assyrischen Zeit wird den Amalekitem der völlige Untergang in *Amsicht gestellt Num. 24, 20.

Da es dem Vf. nicht wahrscheinlich ist, dass die Einwohner von 13 Städten aus dem unbedeutenden Grunde „um Weiden für ihre Herden zu suchen“ ihr Vaterland verlassen und das heilige Land, das sie zu die andern Stämme knüpfte, verlassen haben sollten (S. 52), so findet er diesen Grund in der oben erwähnten arabischen Ueberlieferung. Dass diese nur eine Ektstellung der Erzählung 1 Sam. 15 ist, fällt Jedem in die Augen, und er erkennt selbst die Uebereinstimmung damit an; er bemerkt auch, dass wenn die Erzählung arabischen Ursprungs wäre, er der Kreuz sein würde, ihr allen Anspruch auf Glaubwürdigkeit abzusprenken, „denn ihre (der Araber) Ueberlieferungen reichen keineswegs in jenes Alterthum hinauf, und es wäre eine überflüssige Anleihe, dass sie noch etwas aus der Geschichte des IIten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung gewusst haben“, aber die Sage kam durch die Israeliten von Jathrib zu den Arabern, welche sie niederschrieben. Dass Moses statt Semuel genannt ist, dass die Israeliten den Sohn des amalekitischen Königs, nicht Ahasa selbst verhehrt haben, dass dieser Ahasa, nicht Agag genannt wird,

sind Irthümer der Araber; dass die Israeliten erst nach dem Tode des Propheten zurückkehrten, während Samuel in der That noch nicht gestorben war, ist absichtliche Aenderung von Seiten der Nachkommen der verbannten Israeliten: „ihre Vorfahren waren verbannt, das konnten sie nicht leugnen, dennoch wollten sie wenigstens die doppelte Schande nicht eingestehen, dass sie von dem grossen Propheten verbannt worden seien; dagegen sträubte sich ihr Gefühl für Ehre und Religion allen sehr“ (S. 56). Alles was I Sam. 15 erzählt wird, ist demnach „unbezweifelt vollkommen historisch“ (S. 58), nur das Eine nicht, wärel es eben ankommt: „sonderbar ist es und schwerlich historisch, dass Saul allein gestraft wird und nicht auch seine Leute, die doch, wenn wir annehmen, dass der König den Kriegszug unternimmt hat — was durch die Tradition von Jathrib in ein sehr zweifelhaftes Licht gestellt wird — oben so sehr gesündigt hatten als er“ (S. 58). Nun nennt freilich die Tradition nur Israeliten überhaupt, nicht Simeoniten, aber auch hier weist sich D. zu helfen: „die Kriegskente Saul's können leicht Simeoniten gewesen sein, da dieser Stamm durch seine südliche Lage wohl zuerst zu einem Kriege mit den Amalektern aufgefordert worden sein wird“ (S. 50). Dass der Verfasser des B. Samuel davon nichts sagt, kommt daher, dass er „den von ihm berichteten Thatsachen sehr fern steht“ und „von der Zeit, über die er spricht, wenig Gewisses wusste“ (S. 57); die Juden zur Zeit Mohammed's wussten dies natürlich besser! Oder es geschah absichtlich, um die Simeoniten verachteten zu lassen, die man nicht mehr zum Hause Jakob's zählte, wie man in demselben Sinne „trachtete es scheinen zu lassen, als ob ihre Anwanderung aus Kenaan nicht zu Saul's Zeit, sondern viel früher Statt gefunden habe“ (S. 59). So bringt D. eine Verbanzung der Simeoniten zu Saul's Zeit zu Stande, von welcher keins von beiden Erzählungen, weder die I Sam. 15 noch die angebliche Tradition von Jathrib, das geringste weiss. Warum erwähnt denn aber D. die „Uebersetzung“ nicht, nach welcher David einen Kriegszug gegen die Amalekiter bei Jathrib unternahm, und dabei 100000 Weiber gefangen nahm, die bald an einer Wurmkrankheit starben und deren Gräber noch in der mohammedanischen Zeit zu sehen waren (s. Nöldeke die Amalekiter S. 37)? Ist dies nicht auch eine Tradition von Jathrib? Oder warum benutzte er nicht die andere Sage, die doch ganz gut passt, nach welcher David bei der Empörung Absalom's sich mit dem Stamme Juda zu den Juden von Chaihar anrückte und bis zum Tode des Empörers mehrere Jahre über sie und ihre Nachbarn regierte (s. Cassin de Perceval, Arabes av. Vol. II, 643)?

Darüber dass in der Ähnlichkeit zweier Namen in der Gegend von Medina mit dem Namen simeonitischer Stämme ein Beweis dafür liegen soll, „dass die verbannten Israeliten zu Jathrib und in der Umgegend wirklich die Simeoniten waren“ (S. 59), ist es wohl unnöthig ein Wort zu verlieren. Doch nicht bloß hier wohnten diese Verbannten, auch in Duma d. h. dem 15 Tagereisen nördlich von Medina liegenden Dumat el gandal, wie aus Jes. 21, 11. 12 hervorgehen soll; freilich muss D. hier alles das erst in den Text setzen, was er darin finden will, indem er nach den griechischen Uebersetzern hinter 877 V. 11 וַיִּשָּׁחֶרְדוּ einschleibt und an der Stelle von וַיִּשָּׁחֶרְדוּ V. 12 ein Verbum mit der Bedeutung „verschwinden“ denkt. Die Simeoniten hätten sich nach ihm

zu Sauls Zeit ganz von ihrem Volke getrennt; „zerissen war dieses Land und zwar verlassen für immer, die Ausgewanderten bildeten ein selbständiges Volk, das nicht die geringste Gemeinschaft mehr mit dem übrigen Hause Jacobs hatte“ (S. 62); aber nach drei Jahrhunderten soll nun Joseph erklären, „dass man in Juda geneigt sei, den Verhannungsurtheil anzukassiren, jedoch müssten sie erst darum fragen, darum ansuchen; er beschwört sie, dies zu thun, und wenn sie es thäten, würde man sie mit offenen Armen empfangen.“ „Das Schweigen der Geschichte“ (allerdings!) „beweist, dass sie dem Verlangen des Propheten keine Folge leisteten, sondern in dem Lande blieben, wo sie seit drei Jahrhunderten wohnten.“ Wora denn ihre Frage V. 11? Da diese selben Verhanneten sich auch in Mekka, also noch 11 Tagereisen südlicher, niederliessen, so hatte demnach der unbedeutende Stamm der Simoniden das ganz nordwestliche Arabien in Besitz genommen, wie ja allerdings die Sage dasselbe, aber in Moab's Zell, von Israeliten erobert werden lässt. Diese Annahme macht auch dem VI. nicht die geringste Schwierigkeit, denn er identificirt die Simoniden mit den Imasiten und findet zwischen beiden nur einen Unterschied im Namen (S. 61). Merkwürdig ist es freilich, dass das A. T. diese Eroberung eines so bedeutenden Landstriches mit keinem Worte erwähnt, oder gar sich deren schämt und deshalb das Andenken daran verlißt hat, während die doch zu Mohammeds Zeit ganz orthodoxen Juden in Medina dasselbe zwei Jahrtausende hindurch treu bewahrt haben; warum ist denn in der Zeit Davids und Salomo's keine Spur davon in der Ezerlieferien Geschichte übrig geblieben? warum verschwindet in dieser Zeit auch der Name der Imasiten aus der Geschichte, während er doch gerade damals am hellsten hätte aufleuchten sollen? Und waren denn die Hagariter und Imasiter, mit welchen Ruben und Gad zu Sauls Zeit Krieg führten 1 Chr. 5, 10, 19, eben diese zu Simeon's Zeit aus Juda ausgewanderten Simoniden?

Am merkwürdigsten ist die Art und Weise wie die Simoniden auf Grund von 1 Chr. 4, 39—41 von dem VI. nach dem *Jerem* Mekka gebracht werden. Zunächst sollen V. 41 nicht die Meniten in der Gegend des jetzigen Maan (s. Bertheau u. d. St., Ewald, Gesch. der 3te Aufl. I, 344, Rüter, Erbk. Bd. 14, S. 1005 f.), sondern nach LXX die Minier, die nach Strabo und Plinius von Süden her bis nahe an Medina, also auch in der Gegend von Mekka wohnten, das von den Simoniden vertriebene Volk sein; allein wenn die Minier noch zur Kanaanzeit dort wohnten, so können sie doch nicht zu Sauls Zeit schon dort ausgerottet und durch die Simoniden ersetzt worden sein! Im Texte heisst es dann *וַיִּצְרְפוּם מִן־הָאֲרָבִים*: was soll nun zu den kühnen Folgerungen zagen, welche D. aus diesen einfachen Worten ableitet? Die Minier waren zu Hirkn's Zeit schon seit drei Jahrhunderten für *haram* erklärt; *haram* ist das der Gotttheit Geweihte; ihr Gebiet war also eine heilige gottgeweihte Stätte in ganz Arabien findet sich nur Ein Ort, der den Namen *haram* oder *haram* trägt. Das heilige mekkanische Gebiet; „folglich kann nur das mekkanische Gebiet das in der Chronik gemeinte sein“ (S. 70)! Dass nun in Arabien in jeder, auch in der uralten Zeit nur das Gebiet von Mekka *haram* genannt worden sei, da es ja noch viele andere Tempel mit Asylrecht gab und Mohammed selbst auch Medina für *haram* erklärte, wäre schwer nachzuweisen; doch gleich-

viel, wie hat denn im A. T. קדש die hier angenommene Bedeutung? Als Gegenstand, der als heilig erklärt wird, wird nicht als ein heiliger angesehen, sondern dem Tode, der Vernichtung geweiht, und heissen bedeutet daher auch selbst oft Vernichtung und Untergang, man vergleiche nur z. B. Deut. 7, 26. Jos. 6, 17. 18. Jos. 34, 5. 43, 28. Sach. 14, 11. Mat. 3, 24. Aber auch angenommen, jene Bedeutung wäre die richtige, ist denn im Texte von dem Gebiete jenes Volkes die Rede? Das Gebiet wurde ja zur Viehwelde benutzt, nicht zur gegeweihten Stätte gemacht, das קדש wird vielmehr von den Bewohnern ausgeht, die nicht für heilig und unantastbar erklärt, sondern, wie dies eben der Sprachgebrauch mit sich führt, verflügt und angegriffen wurden, vgl. z. B. Deut. 3, 6. 13, 16 ff. 20, 16 f. Jos. 11, 12. 20. 1 Sam. 15, 9. 21. 1 Kön. 9, 21. 2 Chr. 20, 23. Jos. 31, 2. 37, 12. Jer. 25, 9. Dan. 11, 44. Wo blüht denn nun das Heiligtum von Mekka? Doch D. hat noch andere Beweise in Bereitschaft: eine Erinnerung an die Simeoniten soll in der mekkanischen Ueberlieferung bewahrt geblieben sein, die allerdings „nicht so rein geblieben als die medäische, sondern vermischt mit den Erzählungen aus der Genesis“, „und dadurch manchmal fälschentlich entstellt und unkenntlich geworden“ (S. 70). Nach dieser Tradition verstreuten sich die Söhne Ismaels, als sie sich mehrten und Mekka ihnen zu eng wurde, in verschiedene Gegenden, besetzten die Bewohner, und vertrieben auch die Amalekiter: „merkwürdige Uebereinstimmung mit der Chronik, worin auch zuerst über die Niederlassung zu Mekka und darnach über den Zug gegen die Amalekiter gesprochen wird“! Einer Widerlegung bedarf dies wohl nicht; was soll man aber zu der Erklärung des Namens Mekka oder Makka sagen, welcher „einen schlagenden Beweis“ liefern soll, „dass in der Erzählung der Chronik Mekka gemeint sei“ (S. 71)? Man soll darin das hebräische מקדש oder, weil nach Prothomann die Ehrenbezeichnung *radica* hinzugefügt wurde, מקדש vgl. Num. 11, 33. 2 Chr. 13, 17 erkennen, weil „gerade an der Stelle, die auf ewig zu heissen gemeint wurde, die Simeoniten ein grosses Schächtelchen unter den Bewohnern angerichtet hatten.“ Nun bezeichnet aber מקדש im Hebräischen nicht eine Schlacht und noch weniger einen Sieg, sondern eine Niederlage, und ist es nun denkbar, dass ein Volk sein Heiligtum oder seine Stadt *Clades ungua* genannt habe? Doch angenommen, der Name wäre in dieser Weise aus dem Hebräischen zu erklären, wo ist denn in der Chronik von einer grossen Schlacht der Simeoniten die Rede? Konnte jene Vertilgung der Kanaaniter nicht allmählig und in vielen Kämpfen vor sich gehen? Und wie gelangten dann die Simeoniten bis hieher, um hier die Missethäter zu schlagen? Wobnte denn von dem Negeb von Juda bis nach Mekka Niemand? Oder zogen sich alle Bewohner vor den Simeoniten zurück wie einst die Russen vor den Franzosen, um sich zuletzt an dieser Monks von dem Simeoniten-Napoleon, diesem grossen unbekannten Eroberer versuchten zu lassen?

Das der Collas des Hobel, der Hauptgotttheit des Tempels zu Mekka in Mohammeds Zeit, erst einige Jahrhunderte vor Mohammed eingeführt worden sei, ist eine allgemein anerkannte mekkanische Ueberlieferung (vgl. Osiander Zeitschr. d. DMG. VII, 423 f.), bei welcher keine Veranlassung zu „Entwicklungen durch Veranschauung mit den Erzählungen der Genesis“ (vgl. S. 70) vor-

lag, aber D. verwirft sie als bloße Fabel, weil — sie ihm nicht passt, dagegen gilt ihm wegen „der genauen Uebereinstimmung mit Allem was wir bisher gefunden haben“, die angebliche Aussage Mohammeds, dass das mekkanische Heiligtum 40 Jahre vor dem Tempel Salomo's erbaut worden sei, als „eine alte Tradition der Simeoniten, die in Mekka fortbestanden hatte“ (S. 85). Weil unter den den Simeoniten in Juda gebörenden Orten Jer. 19, 8 ein מִקְדָּשׁ בְּבֵל oder, wie D. wegen 1 Chr. 4, 33 lesen will, מִקְדָּשׁ בְּבֵל vorkommt, wie sich aus ganz natürlichen Gründen verschiedene ähnliche Namen in Palästina finden, und weil andrerseits zur Zeit Mohammed's in Tempel zu Mekka eine Grube war, die gewöhnlich gubb genannt wurde, aber doch auch bér hienä, darum soll „der Baal, der in Baal oder Holat von Mekka ganz dasselbe sein als der Baal der Simeoniten in Kanaan“ (S. 79)! Und weil das aus vier Wänden bestehende Gebäude des Tempels in Mekka in der mohammedanischen Zeit al-gidde genannt wurde, so muss man in dem Gedör 1 Chr. 4, 33 nothwendig den Baaltempel von Mekka erkennen! Freilich kann Gedör jede andere Ringmauer bezeichnen und ändert sich wie Gedör als Name verschiedener israelitischer Orte und pharisäischer Colonien, aber — bei dem Gedör der Chronik war ein Thal גִּדְדֹר und bei Mekka war auch ein Thal, also — kann jenes Thal nur das von Mekka gewesen sein! Weil endlich in LXX 2 Chr. 26, 7 für Gur-Baal oder Gedör Baal, wie gelesen werden soll, $\text{לִי רֹאשׁ מִקְדָּשׁ}$ gesetzt ist, so muss nothwendig der schwarze Stein von Mekka damit gemeint sein, als ob es keine andern, und auch heilige Steine gegeben hätte, und D. lässt daher den König Uria von Juda einen siegreichen Kriegszug gegen die südlich von Medina wohnenden Minier und die Araber in Mekka antornehmen! Das 2 Chr. 26, 7 von den Arabern gesprochen wird, die bei Gedör Baal d. i. Mekka wohnten, nicht aber von den Simeoniten oder Ismaeliten, dieses Bedenken hebt er mit leichter Mühe: die Tradition von Jathrib sagt, „hätten sich arabische Stämme an die verbannten Israeliten angeschlossen; man hatten die Juden um Medina in der Zeit vor Mohammed mit den benachbarten arabischen Stämmen einen Vertrag geschlossen und sich verständlich gemacht, diesen Stämmen jährlich eine gewisse Menge Lebensmittel zu liefern, wegenen ihnen Jene Hilfe gegen andere Araber ausgingen; „wahrscheinlich haben die Simeoniten auf eine derartige Weise gehandelt, denn im Vergleichs mit den so kriegelustigen und tapfern Arabern sind die Israeliten, nie ein recht streitbares Volk gewesen“ (S. 83). Wie? und doch zog Uria ins nach Mekka? und die Simeoniten, die ihre 13 Städte verliessen, um in raschem Siegeslaufe ganz Nordwest-Arabien zu erobern und, bei der Rückkehr von ihrer Vertheigungsarbeit von ihren Landsleuten zurückgewiesen, das indessen leer stehende Land angeführt in Besitz nehmen, sollten sich durch Vertrag den Schutz einiger arabischer Stämme erkauft haben? Und liessen es denn die Simeoniten ruhig geschehen, dass Uria ihre Beschützer schädigte? Freilich darf man sich darüber nicht wundern, da Uria sogar die schon 300 Jahre vorher von ihnen vernichteten Minier schlug!

Alle diese überraschenden Entdeckungen, welche D. aus der Erzählung der Chronik abliest oder vielmehr in dieselbe hineinträgt, sind demnach alle Träume, denn jeder historische Halt und Gehalt fehlt; wir können uns daher in

Betreff alles Uebrigen, was er noch daran knüpft und wobei er die gefundenen Ergebnisse theils voraussetzt theils durch neue Beweise zu stützen sucht, kürzer fassen. Er ergiebt sich von da an besonders in einem willkürlichen Spiel von Etymologien, und wie er in der Beurtheilung der Geschichtsquellen von jeder Regel historischer Kritik absieht und das als geschichtliche Wahrheit heraushebt, was ihm gerade einfällt, so zeigt er, dass man auch in etymologischer Hinsicht aus Allem Alles machen kann, wenn man sich an keine Regeln und Gesetze kehrt und nur die Spürkraft des eignen Scharfsinns frei walten lässt. In einer Menge von Ausdrücken mohammedanischer Zeit, die sich auf Mekka und den dortigen Cultus beziehen und die nach seiner Ansicht aus dem Arabischen nicht, wohl aber aus dem Hebräischen zu erklären sind, findet er die deutlichen Spuren der einstigen israelitischen Niederlassung. Angenommen nun, diese Erklärungen wären alle unzweifelhaft, so würde daraus doch nur auf einen Einfluss des Judenthums in den Jahrhunderten vor Mohammed, über welchen uns nichts Näheres historisch überliefert worden ist, nicht aber auf Ereignisse, welche außerhalb Jahrtausende zurückliegen und bei welchen das zu Beweisen schon vorausgesetzt werden muss, geschlossen werden können. Wie halbes und ganz phantastisch, um nicht mehr zu sagen, diese neuen angeblichen Beweise sind, welche D. für seine Simeoniten-Niederlassung beizubringen sucht, dies darzuthun genügt sie kurz anzuführen. Mekka hat den Beinamen *qafis*, und nun sagt ein arabischer Schriftsteller, es werde deswegen so genannt, weil ein Theil des Volkes von Qidis im Lande Chorkhan sich daselbst niedergelassen habe: dies allerdings sehr sonderbar und unwahrscheinlich, aber ein blosses Missverständnis, denn — eine der Städte der Simeoniten in Kanaan hieß *Kor-kân* (S. 86)! Mekka hat ferner die Namen *Selâh* und *Silâ*; nun war *Silâ* in Ephraim bekanntlich der Sitz der Stiftshütte, „des grossen Heiligthums Baals“; es ist also ganz natürlich, dass die Simeoniten in Arabien dem Orte, wohin sie wallfahrteten, den Namen beilegte, den das grösste heilige Ort in Kanaan trug“ (S. 88)! Der Brunnen *Zamaani* hieß ehemals *Bér-âbbâ*: „Ihn Simeoniten haben also dem heiligen Brunnen zu Mekka den Namen gegeben, der der heilige Brunnen in ihrem Lande, in Palästina und im Gebiete ihres Stammes hatte“ (S. 92)! Mekka hieß auch *Mâss* und *Mâssâ*: was ist dies Anderes als der simeonitische Stamm *Masse* (S. 90)? Mekka hieß endlich auch *Nâdir*: eine unverkennbare Anspielung auf das Gelübde, welches die Simeoniten vor der Schlacht gegen die Chanaan und Midian abgelegt vgl. Num. 21, 2 (S. 87)! Dass die Simeoniten Ismaeliten genannt wurden, ist leicht zu erklären: beide Namen kommen ja von *isamâ* her, und Simeon wurde in Ismael geändert, „um ein Seitenstück zu Israel zu bilden“ (S. 96)¹⁾. Als die Götzen gezwungen wurden, Mekka zu verlassen, begruben sie die zwei goldenen Götzen, die in dem Tempel waren, in dem damals ausgetrockneten Brunnen *Zamaani*, ein rein israelitischer Brauch, die heiligen Gegenstände so zu vergraben!

1) Man könnte sich wundern, dass der Vf. nicht auf die Analogie von *יִשְׂמָאֵל* und *יִשְׂרָאֵל* hinweist, aber freilich wollte er dann Simeon als ein Diminutivum von Ismael vgl. Ew. §. 167, also Ismael als den älttern Namen ansehen.

aber diese goldenen Thiere mit Hörnern waren keine Gasseln, sondern Böcke, und uns heisst es 2 Chr. 11, 15, Jeroboam habe Priester der Böcke und Kalber angestellt, also liegt darin „ein gründliches Beweise“, dass „zu Mekka neben dem Baalenthum und dem des schwarzen Steins auch die Verehrung Jehova's bestanden habe“ (S. 91 f.). Die arabischen Autoren legten den Simeoniten oder Ismaeliten den Namen der ersten Garkum bei, zum Unterschiede von den zweiten Garkum, den Juden, die sich in der babilonischen Periode in Arabien ansiedelten (S. 95); wie nun der Name Hagar aus ha-gär „der Auswanderer“ entstanden ist, so der Name Garkum aus dem hebräischen gärim oder gärim (S. 95). Hier möchte man nun fragen, angenommen diese Ableitung wäre überhaupt denkbar, wer nannte denn die Simeoniten Gärim? Doch nicht die Araber, die diese Benennung ja durchaus nicht verstanden und deshalb in solcher Weise entstellt? Die Simeoniten hießen sich also selbst Gärim genannt und zwar immer den Arabern gegenüber, so dass diese das Wort für ihren Stammnamen hielten mussten. Nun kann man sich wohl denken, dass ein unter Ismaeliten wohnender Amalekiter sie Gär genannt wurde 2 Sam. 1, 13, aber nicht umgekehrt, dass Ismaeliten in dem von ihnen ererbten Lande sich selbst so nannten; oder sahen sie sich etwa in Palästina auch als Gärim an? Uebrigens hatten ja die Simeoniten „im Gegentheile zu ihren Brüdern, von denen sie verbannt worden waren“, den Namen Ismaeliten angenommen (S. 97); diesen führten sie wohl nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten? Der Verfasser der Chronik, der den Namen ha-gärim oder ha-gärim von den arabischen Völkern im allgemeinen gebraucht (1 Chr. 5, 10, 20), war nach B. „mit der Bedeutung des Wortes so wenig bekannt, dass er nicht einmal wusste, dass das Wort den Artikel schon enthält, und setzte demselben deshalb nochmals hinzu“ (S. 97). Aber die Nachrichten über Rahab 1 Chr. 5 können doch auf dieselbe Authentie Anspruch machen wie die über Simeon 1 Chr. 4, die nach D. aus der Zeit des Hiskia stammen, die Fabel von Hagar soll aber erst zur Zeit des Hira entstanden worden sein: woher das plötzliche Licht, welches den Gelehrten des Esra wieder aufgegangen war? Das Volk, meint D., hatte wohl die Simeoniten vergessen, nicht aber hatten dies die Gelehrten; aber freilich man wollte und konnte die Ismaeliten, die man für Götzenanbeter hielt, nicht als Ismaeliten anerkennen, die zu Saul's Zeit das Land hatten verlassen müssen; andererseits liess sich wegen der Sprache und der Beschreibung ihr hebräischer Ursprung nicht gänzlich leugnen; um die Sache doch so viel als möglich zu verhüllen, versetzte man ihren Auszug aus Kanaan in die mythische Vorzeit (S. 99).

Die selbstrigen Proben der Kritik des Verfassers werden wohl wenig Vertrauen zu den Erklärungen erwecken, durch welche er nun auch den zweiten seiner drei Sätze zu beweisen, nämlich die Gebrauche des Mekkanischen Festes und die darauf bezüglichen Benennungen auf die Simeoniten zurückzuführen sucht S. 102--123. Zwar bemerkt er selbst, dass wir nicht gewiss wissen, ob die Festelichkeiten selbst in der heidnischen Zeit stets so geblieben sind, wie sie ursprünglich waren, und dass wir mit den Festen der alten Ismaeliten unbekannt sind, da die im Pentateuch vorkommenden Verbindungen in vielfachem Widerspruch stehen und den Festen unrichtige Motive unterlagen, wahrscheinlich auch aus ziemlich später Zeit herrührend; doch ist seiner Mei-

nung nach das mekkanische Fest eine Nachahmung des Festes des Gilgal und war dieses letztere eingesetzt zum Andenken an die Thaten der Eroberung Kanaans. Auf welche Weise das Fest bei dem Gilgal begangen wurde, lässt sich aus dem A. T. ebenfalls nicht ersehen, doch ergibt sich dieselbe aus der Vergleichung der Fabellichkeiten des mekkanischen Festes mit der Erzählung des B. Josua, wenn auch hier die Aufeinanderfolge der Dinge nicht ganz dieselbe ist wie bei dem Feste. So soll denn der siebenmalige Umgang um den Tempel eine alte israelitische Sitte sein, „obgleich sie von dem Pentateuch nicht als solche anerkannt wird“, und mit der Einnahme von Jericho in Verbindung stehen; der Wettlauf um 'Aräfa soll die Verfolgung der fünf Könige der Amoriter Jos. cap. 10 darstellen; der schlagemilde Beweis, dass beim mekkanischen Feste Samen aus der Eroberung Kanaans vorgestellt wurden, soll das dreimalige Steinwerfen nach Sonnenuntergang im Thale Mäda sein, denn — „man findet in der Erzählung des B. Josua gerade drei Steinigungen, keine einzige mehr“, nämlich die des 'Akan, die des Königs von 'Ai und die der fünf amoritischen Könige. Nun wurden freilich diese letztern gar nicht gesteinigt, sondern gehängt, gleichwohl findet aber D. eine merkwürdige Uebereinstimmung selbst in Kleinigkeiten mit dem B. Josua, denn „es heiße ausdrücklich bei dem König von Ai und den fünf Königen, dass sie bei Sonnenuntergang gesteinigt worden seien“ (S. 119)!! vgl. dagegen Jos. 8, 29, 10, 27. Das mekkanische Fest soll endlich eine Fortsetzung des alten, echten Pascha der Israeliten sein, desjenigen von Gilgal, welches zum Andenken an den Uebergang über den Jordan gefeiert wurde.

In dem letzten Theile des Buches S. 134—191 wird endlich der Beweis geführt, dass die sogenannten zwölften Ghorham Juden waren, die nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnessar in Hira einwanderten. Für eine solche Einwanderung beruft sich D. auf die Zeugnisse arabischer Schriftsteller, außerdem soll aber noch eine Thatsache „die Sache über allen Zweifel erheben“. Nach Albeckri ist nämlich der Name des bekannten Ortes Chasfar bei Medina, der zu Mohammed's Zeit von Juden bewohnt war, der hebräische Eigennamen Hüber, und der Ort wurde so genannt nach dem Ersten, der sich dort niederliess, nämlich dem Chalbar Sohn des Fälah Sohnes der Mahäl: nun finden wir Neh. 11, 4 die Nachkommen eines Amarija S. Safatja's S. Mahalalef verzeichnet, und aus diesem Verzeichnisse geht klar hervor, dass Hüber als Bruder des Amarija wirklich zur Zeit Nebukadnessar's lebte. Hier möchte man freilich fragen, mit welchem Rechte Chalbar für eine historische Person gehalten wird? und wenn die von Bekri angegebenen Namen wirklich dieselben sind wie Neh. 11, 4, woher Bekri diese Namen anders haben soll als eben aus dieser Stelle? Doch D. gibt seiner Annahme noch eine festere Stütze: Nach Qazwini und Andern sollen mehrere Könige der Perser die Wallfahrt nach Mekka unternommen haben; diese Nachricht ist nun freilich sehr ungereimt und thöricht, beruht aber auf einem Irrthum; ein alter Dichter sagt, al Pers hätten beim Zuzugem gebetet, dies sind aber nicht die Perser, wie die spätern Araber glaubten, sondern — Hüber wohnt mit den Seinigen dem mekkanischen Feste bei, wie dies die Juden in Arabien gewöhnlich zu thun pflegten (7), und siehe dieser Sohn Safatja's S. Mahalalef's war — aus dem Stamme Peres Neh. 11, 4!

Aber nicht nur direct aus Judäa kamen nach des VI. Ansicht Juden zur Zeit Nebukadnessar's nach Arabien, sondern auch solche, die aus dem babylonischen Exil gerickelet waren. Für das Vorhandensein dieser letzteren überhaupt sprechen, meint er, ein Bericht des Krates theos, nach welchem die an der Küste Arabiens am persischen Meerbuseen liegende Stadt Gerrha „von chaldäischen Ausgewanderten aus Babylon erbaut wurde.“ Nun sagt zwar Eratosthenes kein Wort von Juden, aber die Gerrhaer sind doch offenbar nichts anderes als Górim, hies doch ihre Landschaft nach Hagar oder Hager! Aehnliche Górim waren nun auch die Juden, die sogenannten zweiten Górim, die sich zu Mekka niederliessen; diese waren von den Babyloniern gefangen weggeführt und in Kutha ausgesiedelt worden, wo sie mit Arabern zusammenwohnten, die ebenfalls von den Babyloniern weggeführt worden waren und mit welchen sie dann auf die Flucht gingen. Allerdings weiss das A. T. nur von Leuten aus Kutha, die durch Salmannassar nach Samaria verpflanzt wurden 2 Kön. 17, 24–30, allerdings dagegen nicht etwas von Juden und Arabern, die durch Nebukadnessar nach Kutha versetzt worden wären; doch nach Ibn Chaldün sog. Nebukadnessar gegen Arabien, schlug erst den Stamm Allän und dann die übrigen, und liess die Gefangenen am Esphraz wohnen, wo sie sich mit den Nabathäern vermengten; zu dem Stamm Allän gehörten die Qoreiditen; der Chalfi Ali soll aber gesagt haben, die Qoreiditen seien Nabathäer aus Kutha; mithin ist die Sache für die Araber bewiesen. Was die Juden betrifft, so beweist schon ihr hebräischer Name — Górim d. h. Górim — dass sie Juden waren, und arabische Schriftsteller bezeugen, dass sie dieselbe Religion hatten als die Ismaeliten (Simooniten), mit welchen sie verwandt waren und einträchtig zusammenwohnten; dass sie aber in Kutha gewohnt hätten, ergibt sich aus Folgendem: Makka Ibrahim, jetzt der Name des bekannten heiligen Steines im Tempel zu Mekka, heisst früher das ganze heilige makkanische Gebiet; aus kann der Name Ibrahim unmittelbar aus Abraham entstehen sein, vielmehr haben wir in dem Ausdruck des hebräischen מקדש יְרֵמְיָהוּ „der heilige Ort“ (nach Gen. 12, 6, vgl. aber Ex. 3, 8) der Hebräer; aus מקדש יְרֵמְיָהוּ ist מקדש יְרֵמְיָהוּ entstanden, und dies ist der historische Grund der sonst „abgeschmackten“ makkanischen Abrahamallegende; nun soll aber Ibrahim nach der arabischen, von den Juden nicht angenommenen Legende zu Kutha in Babylonien geboren sein; also sind die Ibrahim d. h. die zweiten Górim eben so wie die Qoreiditen, die neben ihnen zu Mekka wohnten, aus Kutha gekommen. Dafür spricht auch die von Fakhri überlieferte alte Inschrift von dem Steine Ibrahim's, die als eine hebräische zu lesen und zu erklären ist. — Die Möglichkeit oder Richtigkeit der Lesung dieser Inschrift mag kompetenten Beurtheilern überlassen bleiben und von der Frage, ob denn die Simooniten oder Juden zu Nebukadnessar Zeit eine solche Schrift hatten wie sie auf dieser Inschrift vorkommt, abgesehen werden; aber auch angenommen, der von dem VI. gefundene Inhalt wäre richtig und dass von ihm darin gelesene Nergalidäd wäre Kutha, welche Beweiskraft hat sie denn für das in Frage Stehende? Mit dem Ibrahim verhält es sich aber wie mit Górim: die Juden sollten sich selbst Hebräer genannt und die schon in Kutha und dann in Mekka mit ihnen zusammenwohnenden Qoreiditen sollten diese Bezeichnung so gar nicht verstanden haben, dass sie daraus Ibrahim

maechten? Heißt D. den Uebergang von Abraham in Ibrahim — trotz der Analogie von Ismaël, Gibrail, u. s. w. — für unmöglich, so ist der Uebergang von *إبراهيم* in *أبراهيم* noch viel unmöglicher. Eins hat aber D. ganz übersehen: Wenn der Abraham der Juden bei den Arabern nicht zuvor schon Ibrahim hieß, wie konnten denn die Araber in den Törken den Abraham finden? Diese Verwechselung setzt ja die Verwandlung von Abraham in Ibrahim schon voraus und war ohne diese gar nicht möglich.

Die Sicherheit, mit welcher der Vf. seine Annahmen für „hinreichend bewiesen“ (S. 161), die Sache für „entschieden“ (S. 163) hält und noch einige kühne Mutmaßungen daran knüpft, wird schwerlich einer der Leser theilen; die sonstigen Beweise, die er noch für seine Ansicht hauptsächlich in der Uebereinstimmung von Gebräuchen der Gorkum oder ihrer arabischen Nachfolger mit dem jüdischen Gesezte findet (S. 176 ff.), wonach auch die Steine Isäb und Nalla den Ort bezeichnen sollen, wohin man beim Opfern den Mist und das gesammelte Blut brachte, können wir füglich dahingestellt sein lassen, um nur noch ein Wort über die Trümmereien hinzuzufügen, nach welchen der fabelhafte König und Prophet der Gorkum Modad, nicht etwa, was sehr nahe liegt, seinen Namen aus Num. 11, 26 entnommen habe, sondern eben derselbe dort genannte Prophet in Wirklichkeit sein soll. D. steht still und mit Recht die überlieferten Verzeichnisse der Gorkumfürsten als in sehr später Zeit fabricirt und durchaus unglaubwürdig an, er lächelt über das Dasein eines Königs Gorkum als Gründers der Dynastie, ohne daran zu denken, dass er selbst kurz vorher die Onomastologie des Juden Clavier aufgestellt hat, er nennt den Modad, der in allen Perioden der Geschichte der Gorkum erscheint — als Schwelger, Vater Lammers, als Oberhaupt der Gorkum bei ihrer ersten Niederlassung zu Mekka, als Bausprediger, als König, als letzter Fürst der Gorkum — einen „Mann der Sage“, eine „romantische Figur“; und doch soll der Name Modad, wie wahrscheinlich auch der Name *جوشم* d. h. Gersam Ex. 2, 22, allein in der Tabelle recht sein, weil er hebräisch ist, während doch aus den viel zahlreichern arabischen Namen mit weit mehr Grund auf die arabische Abkunft der Gorkum geschlossen werden müsste, wie man auch mit demselben Rechte den einen König Abdalmutalib zu einem Christen gemacht hat. Dieser Modad soll im fünften oder vierten Jahrhundert vor Christus gelebt haben, während er freilich nach Cassio's Berechnung (Essai I, 196) im zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christus gelebt hätte: die nachtheilhafte Erzählung des Pentateuch Num. 11, welche die Gründung des Sanhedrin in die Zeit Moos's zu verlegen bezwecken und in welcher Num. 11, 26—30 noch später, vielleicht erst im dritten Jahrhundert vor Christo interpolirt sein soll, will, wie D. sagt, der Ansicht entgegenstehen, als müsse ein wahrer Prophet im heiligen Lande geboren sein, und dem Elhad und Modad das Recht echter Propheten vindiciren; „wahrscheinlich standen Elhad und Modad mit den Schriftgelehrten zu Jerusalem in Beziehung“. Den Elhad auch noch irgendwo ausserhalb Palästina zu finden, gibt D. die Hoffnung nicht auf, so viel aber weiss er gewiss: „zu Mekka lebte er nicht.“

Die Anhänger der alten Religion der Gorkum wurden nach D. in der Zeit vor Mohammed hauff d. h. „Ketzer“, „Ungläubiger“ (s. Sprenger, Mohammad

1. 67) genannt. „Es lag in der Natur der Sache, dass die orthodoxen Juden, die in der römischen Zeit mit dem Pentateuch nach Arabien kamen, deren Namen den mekkanischen Juden gaben, die den Pentateuch nicht hatten, die an der spätern Entwicklung des Judenthums keinen Antheil genommen, sondern beim Alten geblieben waren, und also auch unser Jehova Haal und den schwarzen Stein anbeteten“ (S. 189). Den Namen ließen sich diese gefallen und nahmen ihn an, und weil man Ibrahim, die Hebräer, für Abraham hielt, so sahen dann die Mekkaner, als sie nach der Enttarnung der Religion durch die Christen und die Qoräyiten die alte reinere wiederherzustellen suchten, Abraham für ihren heilig an. Somit glaubt denn der Vf. bewiesen zu haben, dass der Islam ganz und gar aus dem Judenthum hervorgegangen und dass auch der Theil der muslimischen Lehren, die man bisher für heidnisch, arabisch hielt, israelitischen Ursprungs ist (S. 191). Wie kam es denn aber, dass diese Göttern nicht eben so gut wie die Juden in Chalber und Jathrib, die doch auch zur Zeit Nebukadnessars eingewandert oder sogar auch ursprünglich Simeoniten sein sollen, und wie die Juden in Babylonien und anderwo in der Diaspora, an der spätern Entwicklung des Judenthums Theil nahmen und orthodox wurden? Warum hatten sie den Pentateuch nicht, wenn doch Mosch in der Zeit noch Eisa mit den Schriftgelehrten zu Jerusalem in Beziehung stand und von diesen als ein wahrer Prophet anerkannt wurde? Wie kommt es denn endlich, dass die Juden in Chalber und Jathrib von einer Stammverwandtschaft mit den Göttern nicht das geringste wussten? Auf diese Fragen bleibt D. die Antwort schuldig. Ferner verschweigt er, dass nach den arabischen Geschichtsschreibern die Ismaeliten und die Göttern, welche die Gegend von Mekka bewohnten, sich einigten, um sich Nebukadnessar entgegenzustellen und in einer grossen Schlacht geschlagen und zerstreut und theilweise nach Babylonien gefangen geführt wurden (s. Cassin I, 182); wenn nun die Ismaeliten die Simeoniten d. h. die ersten Göttern waren, so müssen die hier genannten Göttern die zweiten sein: wie können sie denn erst nach Nebukadnessar aus Babylonien eingewandert sein? Endlich ignorirt er noch gänzlich einen Hauptpunkt, der freilich seine ganze Beweisführung zu nichts macht: nach den arabischen Geschichtsschreibern waren die Göttern nicht von Norden, sondern von Süden her eingewandert, s. Cassin I, 83, 168, 223, vgl. Sprenger, Mohammed I, 607.

Fragen wir schliesslich, was die wirklichste, wissenschaftlich begründete Geschichte durch die mit so grossem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit geführte Untersuchung des Vf. gewonnen hat, so müssen wir mit Bedauern antworten: nichts, gar nichts. Jeder Andere als er wird in den mit so grösser Zuvortheil als historische, unabweifelt erwiesene Thatsache aufgestellten Ergebnissen nichts weiter sehen als ein Gewebe luftiger Hypothesen, gewagter und abenteuerlicher Folgerungen und Zusammenstellungen, und sich nur über die Leichtfertigkeit wundern, mit welcher oft aus unerwiesenen Voraussetzungen die weitgehendsten Schlüsse gezogen werden, während die vielfachen Widersprüche, die dabei hervor treten, um von Unwahrscheinlichkeiten oder Unmöglichkeit gar nicht zu reden, ganz unbemerkt bleiben. Alles schwebt in der Luft, nichts ruht auf einem sichern, wissenschaftlich geordneten Grunde, überall tritt in grellster Weise der Mangel an festen kritischen Regeln hervor. Aus

den mangelhaften und zum Theil widersprechenden von arabischen Geschichtsschreibern überlieferten Sagen über ältere arabische Geschichte werden einzelne ganz willkürlich als zuverlässige alte Ueberlieferung hervorgehoben und benutzt, die übrigen als Fabeln und abgeschmackte Legenden verworfen oder (gezwirt; jene angebliche Tradition wird mit Angaben des A. T. combinirt oder diesem gegenübergestellt, um daraus Nachrichten über arab. Ereignisse zu gewinnen, während anderseits die Erklärungen des A. T. als späte, unzuverlässige, tendenziöse aufgestellte Bearbeitungen oder reine Erfindungen nur das von geschichtlicher Wahrheit enthalten sollen, was D. gerade darin finden will. Auch abgesehen von dieser willkürlichen Auswahl und Zusammenstellung: während die Araber von den Nabatäern gar nichts mehr wissen und von den Thamuditen, die bis 900 Jahre vor Mohammed lebten, nur Fabeln erzählen (s. Nöldeke, d. Araberth. S. 25 ff., vgl. Weirstein in Dellström's Jah. S. 307), soll ihre mündliche Ueberlieferung über Dinge Aufschluss geben, die sich ein oder zwei Jahrtausende vor Mohammed ereignet haben und von welchen die viel ältere schriftliche Ueberlieferung des A. T. gar nichts oder doch nur das weiss, was erst künstlich hineininterpretirt wird? noch während das ganze arabische Legendenwerk, so weit es sich an die israelitische Geschichte anknüpft, nur der Bibel oder jüdischen Ausschmückungen und Entstellungen derselben entnommen ist (s. Nöldeke u. a. O. S. 28 ff. 37, vgl. Zuehr. d. DMG. Bd. XVII S. 707 f.), sollen einzelne dieser Legenden umgekehrt für die Beurtheilung der biblischen Nachrichten massgebend sein? Nur Eins geht mit Sicherheit als Ergebnis aus der Arbeit von D. hervor: dass wir uns auch nie vor bis auf weiteres beschaffen müssen, über die ältere Geschichte von Mekka und von Arabien überhaupt — nichts zu wissen.

Meissen, Oct. 1864.

K. H. Graf.

Neuere phönikische Literatur.

Fortsetzung (vgl. Bd. VIII. S. 633.)

6. *Inscriptions in the Phoenician Character, now deposited in the British Museum, discovered on the site of Carthage during researches made by Nathan Davis, Esq., at the expense of Her Majesty's Government in the years 1856, 1857 and 1858.* London 1863.
7. *Levy, Dr. M. A., Phönizische Studien. Drittes Heft, mit einer Tafel.* Breslau 1864. (IV u. 79 SS. 8.) (Vorrede dat. September 1863.) 1 Th.
8. *Levy, Dr. M. A., Phönizisches Wörterbuch.* Breslau 1864. (IV u. 50 SS.) (Vorrede November 1863.) Preis 24 Sgr.
9. *Mission de Phénicie dirigée par M. Ernest Renan. Paris Impr. Imp. 1864. Texte 1^{re} livraison p. 1—98, fol. und dazu 1 Heft in Imperiafolio: Planches exécutées sous la direction de M. Thobois 1^{re} Livr. contenant les planches 1 (double) 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14. Prix jeder Lieferung von 100 Seiten Text oder 10 Tafeln = 10 francs.*

In dem unter Nr. 6 aufgeführten Prachtwerke liegt nun die erwartete Publication der von Davis entdeckten 90 Inschriften aus Carthago vor. Die

Cachoden des britischen Museums, auf deren Ordre die Herausgabe erfolgt ist, verdienen unseren ganzen Dank für die sorgfältige Ausstattung des Werkes. Die Inschriften sind auf 31 Tafeln sehr zweckmässig so vertheilt, dass hinter jeder Tafel ein Blatt mit Transcription und kurzer Erklärung folgt. Diese sind das Werk des rühmlichst bekannten Archäologen W. S. W. Vaux, der auch im Vorwort eine kurze Nachricht über die Denkmäler gibt. Die Erklärung, so knapp sie zugeschnitten ist, trifft fast überall das Richtige, wobei freilich zu Statuen kam, dass 80 der Inschriften nur stereotype Weisformeln und der Mehrzahl nach leicht kenntliche Namen enthalten. Die 90ste ist der Opfertarif von Carthago, den ich in dieser Zeitschrift (XVI, 438 ff.) besprochen habe. Es erhebt aus dieser Copie nun deutlich, dass die Tafel nur 11, nicht wie Davis zählte, 12 Zeilen hat. Auf Einzelheiten der Erklärung komme ich unten zurück, da Levy in dem neuesten Heft seiner philologischen Studien diese und die anderen Davis'schen Inschriften behandelt hat.

Diese oben unter No. 7 genannte Arbeit Levy's, Fortsetzung der beiden in Zeitschr. XII, 728 angezeigten Hefte, macht bei eingehender Prüfung den Eindruck, weder ganz so sorgfältig ausgefüllt zu sein, wie der Gegenstand verlangt, noch auch in den Erklärungen so glücklich zu sein, wie der Name des auf diesem Felde so geübten Verfassers erwarten liess. Er beginnt §. I mit der Besprechung der neuen von Vogé mitgebrachten Inschriften aus Cypern. Gut ist darin die Entdeckung der Namen Idalon und Tamasso im Königtitel; aber dass in Z. 2, 3. „ein Altar von Cedernholz und seine zwei ארזים“ genannt sein soll, wird schwerlich Anklang finden, da ארז = אֵיל nur gewaltsam gewonnen ist, ארזים schon wegen der Schreibung verdächtig, ganz unerklärt bleibt und überhaupt die ganze Construction: „Am Tage . . . des Monats . . . im Jahre . . . ein Altar und seine . . . welche gab“ selbst für den Monumentalstyl zu abrupt ist, als dass man nicht vielmehr nach dem Datum eine Thatsache vermerkt erwarten sollte, und ein Zeitwort suchen muss, um dem Satze einen Halt zu geben. Ich finde dies in ארזא, d. i. אֵילא „ward der Altar angezündet“, wie ארזא אֵילא „der Ofen ward angezündet“ Daniel III, 22 (vgl. Hos. VII, 4: אֵילא אֵילא, wo Targ. אֵילא, Jerem. 36, 22: אֵילא אֵילא). Dann könnte eine Angabe des Opfers folgen, womit diese Anführung, dieser sehr Gebrauch des Altars, vollzogen wurde: Ich nehme אֵילא = אֵילא, so dass das Ganze sich dahin abrundet: „Am Tage etc. ward der Altar angezündet mit 2 Hebeopfern, welche brachte“. — Die Erklärung des hier und in andern Inschriften am gesicherten Namens יכנ-שלם, wie אשנ-שלם, viel besser als an die „alte babylonische Gottheit Chyn“ an den libyischen Gott یا لین, den ich auch in یا לים vermute, angeknüpft werden müssen. — §. II behandelt die VI. Athniansische, nicht viel abweichend von Gildemeister (Bullet. dell' Inst. arch. 1861). Statt אֵילא אֵילא ist vielleicht richtiger אֵילא אֵילא zu lesen. Ueber die Gottheit אֵילא vertheilt vielleicht der Egn. Abd-Dokman (Zeitschr. XV, 444) einiges Licht mehr, als bisher die Erklärer gefunden haben. — §. III geht ähnlich flüchtig über die spanisch-lusitanischen Inschriften hinweg, indem der Verf. kaum etwas mehr thut, als „die Buchstaben in hebräische Schrift umzusetzen, ohne die Wörter erklären zu können; wenn der Sinn nicht herzubringen ist, wird Alles in nomm.



prope. aufgelöst“ (Phön. 41, II. 34. 59). — § IV. Eine zweite Inschrift von Sidon. Levy's Erklärung und Lesung befriedigt ebenso wenig als die seines Vorgängers Vogl. Ich bin's andererseits eine neue Entzifferung und erregte mir daher näheres Eingehen. — Um die 3 Inschriften von Umo-el-Awamid, die Renan gefunden und im Journal Asiatique publicirt hatte, hat Levy (§ V) sich das Verdienst erworben, bessere Copien herbeigeschafft zu haben, da die Photographien im Joura Asiat. allerdings sehr untauglich ausgefallen sind. Dennoch behalten auch letztere ihren Werth wegen der gemauerten Reproduktion der Distanzen einzelner Buchstaben von einander, die für die Worthellung Anhalt geben können. In der ersten dieser Inschriften halte ich die Deutung der 3. und 4. Zeile und ihre Einfügung in den Satzhan des Ganzen noch für eine offene Frage. Z. 6 und 7 hat Levy richtiger verstanden, als Renan. Aber wie er mit dem Satze, dass unter 𐤒𐤒𐤒 𐤓𐤓𐤓 der seleucidische Herrscher gemeint, nur die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus zu rechnen wären, verstanden sein will, das begreife ich nicht. Ist die fragliche Aera die Achämenidische, so ist nicht der seleucidische Herrscher gemeint, ist also die seleucidische, so können die Jahre nicht von Cyrus gerechnet werden. Dass aber in nachachämenidischer Zeit in Phönicien noch nach der Aera des Cyrus gerechnet worden wäre, ist doch schwer glaublich. Die Daten auf phönizischen Münzen nach der Aera des Cyrus laufen mit 185, vielleicht mit 190 (351—346 v. Chr.) aus; keine einzelne trägt ein späteres Datum; und mit Alexanders Zulerzählung hörte man sicherlich auf nach Cypriacher Aera zu zählen. Wenn es also sicher ist, dass die Aera des Cyrus überhaupt nicht bis zu einem 280sten Jahre in Gebrauch gewesen ist, und ebensowenig ein 280tes Jahr der seleucidischen Aera, das wäre 32 v. Chr., für Phönicien denkbar ist, wie Renan schon hervorgehoben hat, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Ziffern von 𐤒 und 𐤓 nicht richtig gedeutet sind. Ich vermag in der That einen Unterschied zwischen den Zeichen, deren eines für 200 und eines für 100 genommen worden sind, nicht zu erkennen, namentlich nicht auf der photographischen Abbildung; und zweifle wenig, dass statt 280 bloss „180 nach der Aera des Grosskönigs = 143 der Aera von Tyrus“ zu lesen ist. Dann können wir für das Datum der Inschrift nach cyrischer Aera auf 356 v. Chr., und für den Beginn der tyrischen Aera auf 499 v. Chr. d. h. das Jahr der Einverleibung von Tyrus in die persische Monarchie. Gelingt es durch diese Combination die ältere tyrische Aera zu fixiren, so erhält aber auch, dass die tyrischen Münzen aus der Achämenidenzeit, deren Data Laynes (Satrap. p. 73) als Regierungsjahre Artaxerxes I. genommen wissen wollte, nach dieser tyrischen Aera datirt sein müssen, was für weitere Schlüsse sehr bedeutsam ist. — Auch in der zweiten ebenfalls gefundenen Inschrift ist nicht alle Schwierigkeit ausgeglichen; namentlich der Anfang harri noch einer bessern Erklärung. — § VI. Santa trilingua. Ist nur ein Verweis auf den Aufsatz in Zacher, d. DMG. XVIII, S. 53 ff. — § VII führt in dankenswerther Kürze die Darf'schen Inschriften in Transcription und kurzem Commentar in das grössere Publikum ein. Wo er von Vaux abweicht, kann man Levy meist beipflichten. Die beiden Fälle in denen auch bei folgenden Frauennamen 𐤓𐤓𐤓 statt 𐤒𐤒𐤒 zu stünde, erledigen sich wohl dadurch, dass in Nr. 40 der Name 𐤓𐤓𐤓 ein

Mahmanna ist und das ב am Ende der Zeile nicht zu בַּת sondern zu בָּן zu ergänzen ist, und in Nr. 56, die obenhin voller Felder des Stichmastes ist, בַּב für בָּן verzeichnet war. Zu Nr. 16 bemerke ich, dass wenn בַּבְּרִים שֶׁכֶּסֶם ein zusammengefügter Wüstenname war, nicht, wie L. will, שֶׁכֶּסֶם zu erwarten ist, da es im stat. constr. steht: בַּבְּרִים ist wohl ein Plural und bezeichnet die Kunst der Kürschner, welche die pelzverbräunten Gewänder fertigten, die (jüngere) Hosen (*basarpetes et abaspetes et albas* Lyons's Hensch. vgl. Hensch. IV, 192). — Zum archaischen Optativus marb L. nur wenig Bemerkungen; die wenigen sind nicht immer glücklich. So führt er an, ich hätte in Zeltchr. XVI, 441 בַּרָּה durch „in Gemüthsheft“ übersetzt, während ich nur בָּן übersetzte. בָּרָה aber als constrahirt aus בַּרָּה, wovon im A. T. das plurale tantum בַּרָּה „Verordnungen, Verordnungen“, faas, wovon ich auch keinen Grund habe abzugeben. Auch meine Ergänzung von Z. 1 Anfang ist bei genauer Kammvertheilung allein thöricht. Am Schluss der vierten Zeile ist nun allerdings מַרָּה deutlich, aber wenn Levy nach Vaux hier מַרָּה = מַרָּה nimmt und sich dafür, ebenfalls nach Vaux, auf 4 Mos. 6, 5 beruft, wo das Wort gar nicht vorkommt (auch 3 Mos. 6, 5 heisst es einfach „Feuer“), so gibt das syntactisch keinen Sinn und zweitens ist auch in der Folge ein מַרָּה keineswegs deutlich, so könnte ebenso gut ein מַרָּה dagesanden haben. Dagegen nehme ich seine Deutung von מַרָּה = מַרָּה Z. 6 gern an. — In § VIII, anodirte archaisirische Inschriften aus Nordafrika und Berücksichtigung einiger Aitron, zuerst man gleich zu Anfang (S. 63) wieder auf den falschen Guss 85 in allerhand Zusammensetzungen, die aber wie auch jetzt noch nicht hinreichend für dessen Existenz sind, da sie sämtlich römische Namen wiedergeben, מַרָּה Rogatus, מַרָּה Corantus, מַרָּה Adjutus, מַרָּה Ravennatus, מַרָּה wahrscheinlich מַרָּה Brutus. Römische Frumentanen hat Vaux in grösserer Zahl jetzt erkannt (S. 65 f.); wenn er diesen Fund auch auf Mannamen ausdehnen will, so wird sich zweifelsohne auch manche Mühsal entspringen. So denke ich, ist der merkwürdige Gott בָּרָה „Wildkarmen“ mit folgendem מַרָּה zusammen ein Gajus Julius Maximus, מַרָּה om Titus Livius, מַרָּה eine Titus und ihr Vater בָּרָה ein Colonel, zumal die römischen Ziffern klapptig sind (S. 67). — Die S. 68 ff. besprochene Inschrift habe ich inzwischen in der Anzeige von Judas' „Dissemination Inscriptum“ schon anders und wie ich glaube leichter als Levy erklärt. Ebenso die Nr. 1 von Judas, bei welcher L. noch nicht von seiner früheren Lösung (S. 72) abkommen kann. — Auf alles einzelne in diesem Abschnitt einzugehen würde uns so sehr zu weit führen, als von den anodirten Inschriften keine Zeichnungen beigegeben, andere Publicationen, auf die verwiesen wird, mir und gewiss manchem andern Leser nicht zugänglich sind. — Der letzte § IX bringt zwei anodirte Siegelsteine, einen aramäischen, auf welchem statt מַרָּה vielleicht richtiger מַרָּה zu lesen ist (das Zeichen kommt ebenso in Sach. 1, 2 vor) und einen, dessen Reimath nicht recht festzustellen ist, da uns Schriftzüge zwischen phönizischen und althebräischen die Mitte halten. Besonders merkwürdig ist darauf der Name מַרָּה אַבְדִּיחַ oder Abdilich (nicht מַרָּה אַבְדִּיחַ Abdilich wie L. wollte), wovon es scheint, dass wir es hier mit einem arabischen Fremdling zu thun haben. In Z. 3 ist מַרָּה sicher nicht zu einem nom. pr. zu verbinden, sondern מַרָּה appellativisch zu fassen.

Nach allen diesen Ausstellungen gegen Einzelheiten, die wir zur Förderung der Sache machen zu müssen glaubten, behält Levy's Buch immerhin den Werth, zu einer gelegenen Zeit einmal wieder die in den letzten Jahren zerstreut und einzeln bekannt gemachten oder unbekannt gebliebenen Denkmäler phönizischer Sprache gesammelt und für die deutsche Gelehrtenwelt zugänglich gelegt zu haben. Bei Verfolgung dieses Zweckes wird der Herr Verfasser auch für folgende Hefte auf den Dank aller Freunde dieser Studien rechnen dürfen; einen doppelten aber, wenn er nicht um den Preis des Geschwindfertigkeit die Sorgfalt und scrupulösen Voricht, die diese Art von Arbeiten erheischt, zum Opfer bringt.

In höherem Maasse noch trifft dieses Urtheil die neueste Publication Levy's (Nr. 7), das Phönizische Wörterbuch. Der leitende Gedanke, dass eine übersichtliche Zusammenstellung des phönizischen Wortschatzes zeitgemäß und nützlich sei, ist ein so richtiger, dass das Büchlein einem wahren Bedürfnisse abgeholfen haben würde. Aber freilich war man dann auch berechtigt zu ein solches gewisse Anforderungen zu stellen, die bei dem verhältnismässig so kleinen Umfange des bis jetzt ermittelten Materiales nicht für unbillig gelten können. Zwar wurden die Ansichten über die dabei zu befolgenden kritischen Principien immer auseinander gehen, indem das Urtheil darüber, was gesichertes Sprachgut, was nicht, allenthalben ein bloss subjectives, und so verzeihlich und menschlich ist, wenn der Hr. Verf. seinen eignen Entzifferungen einen höheren Grad von Sicherheit beilegt, als denen anderer. Aber in dem vorliegenden Buche ist ein kritisches Princip oder die consequente Anwendung desselben überhaupt nicht zu erkennen. Es werden z. B. bei verschiedenen Entzifferungen einer und derselben Inschrift ein Wort der einen, ein folgendes einer andern entlehnt und in das Wörterbuch eingestellt, so dass man sehr in Verlegenheit ist, wenn man die Lesung sich danach zusammensetzen wollte. Dabei ist die Auswahl von Erklärungen, deren Erwähnung überhaupt zugelassen ist, eine rein willkürliche. Beispielsweise führe ich die 2. Maltheische an. Aus ihr wird ins Wörterbuch eingetragen חדר nach Gesenius, בח עלם nach demselben (עלם fehlt aber in dem Artikel S. 37), ננך ebendaher, ננך nach Meier, נקי fehlt ganz, כלל nach eigener Levy'scher Deutung = חלה. Daraus soll sich ohne den Sinn der Inschrift zusammensetzen! Von Schlotmann's Lesung (Zeitschr. X, 420. Andreu nicht zu denken) wird einfach Umgang genommen, während gerade seine Deutung בשח... בבלתי ירה „da ich vollendet habe den Monat im Jahre“, wegen des parallelen Ausdrucks in Umrathawam, 1, 4 שחל בבלתי בנתי בשח „da ich vollendete den (Monat) Beilicht im Jahre“ jetzt einer höheren Berücksichtigung werth gewesen wäre. Ganz willkürlich verfährt der Verfasser auch in Betreff des Ausschlusses ganzer Inschriften von der Einsammlung zu werden. Am wenigsten will ich einen Vorwurf daraus machen, dass die Keryma (s. Vorwort) allseitlich unberücksichtigt geblieben ist; dass aus der Sard. I nur das erste und letzte Wort nach Movers, שרל und ננך nach Gesen. verzeichnet sind, der Rest aber nicht einmal mit Fragenszeichen ausgenutzt wird (zumal z. B. zum Namen ירן sich sofort auch der Name ירן aus einem Cylinder, dessen weder nach Seign., Phön. Stud., II, 29, noch nach meiner Lesung Zuehr. XII, 746 gedacht wird,

gestellt haben würde), ist schon nicht zu rechtfertigen; warum aber z. B. Cit. 22 (vgl. Gesen. Mon. Phoen. I, 147 und Zischr. III, 443) gar keinen Beitrag zum Lexicon liefern soll, ist vollends nicht zu begreifen. Es fehlen überhaupt Wörter, die notwendig aufgenommen werden mussten, wie z. B. פִּי־וָא aus der Maschensis. Bloss im Buchstaben ך vermiss ich folgende: פִּי (Zischr. III, 447 unten), פִּי (Cit. 22), פִּי (Maß 2), פִּי (s. unter d. Art. פִּי־וָא). Seine sehr zweifelhafte Erklärung der Gerbitana wird reichlich citirt, nur fehlt gerade das Beste davon, der Name der Insel פִּי־וָא. Auch die Belege für einzelne Wörter sind nicht vollständig; unter פִּי 814 II, 4 hinzuzufügen; unter פִּי fehlt die Hauptstelle Cit. 2, 2. Sonderbar sind Erklärungen wie z. B. unter „פִּי“ Gailiv, 2) als Dative, während פִּי, 2, richtig als Präpositionen bezeichnet werden. Die wenigen vorkommenden griechischen und lateinischen Wörter sind nicht corrigirt; Συμφωνία st. Συμφωνία (Z. 7), vulpus st. lupus (Z. 18), nam st. nam cum (Z. 37), primogenita st. primogenita (Z. 45); anderer Druckfehler zu geschweigen. — Somit trägt das Ganze Spuren von Unkritik und Flüchtigkeit, die um so weniger entschuldbar sind, als der Hr. Verf. bei grösserer Sorgfalt wohl im Stande war, dies so begrenzte Gebiet völlig zu beherrschen, nachdem er sich dem schwereren Theil einer solchen Aufgabe, auch den in griechischen und römischen Glossen und Texten vorkommenden Stoff in ein phönizisches Wörterbuch zu verarbeiten, schuldig entsagen hat. So wie das Werkchen vorliegt ist es nicht viel mehr, als ein dürftiges Wortregister zu den von ihm in den Phönizischen Studien und anderswo erklärten Inschriften und Legenden, das den anspruchsvollen Namen eines phönizischen Wörterbuchs nicht an der Stirne tragen sollte. — Wo er Anders citirt, ist er nicht einmal genau. So habe ich z. B. in Maß II, 6 פִּי nicht als „Opfer“, sondern als Zeitwort „es opfert“ genommen (Z. 17), פִּי־וָא nicht = פִּי־וָא, sondern = פִּי־וָא erklärt. Die Sture (Vorwort und Druckfehler; auch 8. 16) angeführte Copie der Cit. 34 ist Meier bei weder eine neuere noch bessere, sondern bloss eine von Hrn. Grundmann gemachte Durchzeichnung der in unserer Bibliothek abgelegten Originalcopie von L. Ross. — Die grosse Ungleichheit in der Transcription von Eigennamen entschuldigt der Verf. zwar im Vorwort, allein es will uns bedünken, dass die unbegründete Willkürlichkeit z. B. in der Bezeichnung der Zischlante, wo z, es, z, für ז, ז, ז und ח hintereinander gehen, doch mehr auf Rechnung der geringen Flüchtigkeit als einer absichtlichen Unentschiedenheit kommen.

Wir glauben also um der Sache willen, der wir beide dienen, dem Herrn Verfasser für die Zukunft grössere Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit empfehlen zu dürfen.

In Nr. 9 liegen mir die ersten Lieferungen des mit allgemeiner Spannung erwarteten Rannschen Werkes über seine Mission nach Phönicien vor. Ich will hier die Leser unserer Zeitschrift nur auf diese Erscheinung aufmerksam machen, eine eingehendere Besprechung nach Vollendung des Ganzen mit vorbehaltend. Die bekannte Pracht der Ausstattung in Werken, welche auf Kosten der französischen Regierung erscheinen, ist auch diesmal nicht gespart, und wird die Anschaffung des Werkes manchem Privatmann erschweren. Aber als kommt besonders dem Atlas sehr zu statuen, dessen vorliegende Blätter mit

wahrhaft künstlerischer Feinheit und hohem Geschmack ausgeführt sind. Zur Orientirung über den ganzen Bereich, auf welchem die Forschungen ausgedehnt waren, dient auf Taf. I eine treffliche Karte der Landstriche von Tarsus (Antiochia) im Norden bis Aschab (Kollipen) im Süden. Die Tafeln VII—XIV enthalten Pläne, archaische Zeichnungen, Pläne und Abbildungen von der Ruinenstätte Amrit (dem alten Marathus). Die Beschreibungen dazu enthält der Text Cap. III (S. 59 ff.). Cap. I (S. 19 ff.) ist der Exploitation von Aradus gewidmet. Cap. II (S. 43) gibt die Resultate der Erforschung von Antiradus. — Soviel ist schon jetzt zu erkennen, dass die Ergebnisse der Mission Benav's äusserst folgenreich für unsere Vorstellungen von der Kunst und dem Alterthum der Phönizier sein werden und die Wissenschaft kann sich nur Glück wünschen, dass dieselbe solchen Händen anvertraut war. Wir sehen der Fortsetzung mit Begierde entgegen.

Trarant, im Juli 1864.

Dr. O. Blau.

Aus Briefen des Dr. W. Wright an Rödiger.

London, d. 18. Dec. 1864.

— Sie wünschen zu wissen, wie weit meine Catalogirung der syrischen Handschriften des Britischen Museums gediehen ist. Nun, ich habe alle vorhandenen Hss. untersucht, verglichen und geordnet, so gut ich konnte. Seit Anfang dieses Jahres bin ich damit beschäftigt, sie einzeln in geordneter Reihe genau zu beschreiben, und habe bis jetzt über 150 Hände in dieser Art abseivirt. Wenn ich so ohne Unterbrechung fortfahren kann, so werde ich nach ungefähr zwei Jahren mit der Arbeit fertig sein. Dann erst kann der Druck beginnen, der aber noch eine gute Strecke Zeit in Anspruch nehmen wird. Nebenbei jedoch denke ich eine Anzahl syrischer Texte aus den Hss. zu bearbeiten und zum Druck zu bringen. Kürzlich habe ich in dem „Journal of Sacred Literature“ (Jahrg. 1864) eine Rede des Eusebius drucken lassen, die (unter seinem Pallastineschen Märtyrern steht¹). Cowper gab (ebend.) eine englische Uebersetzung derselben. Jetzt wird in demselben Journal die Schrift „Transitus beatae Virginis“ gedruckt nach einem Ms. aus dem 6. Jahrhundert, mit Uebersetzung von mir. Overbeck lässt in Oxford einen schönen syrischen Band drucken, welcher Inschriften von Ephraim, das Lehen des Bahaias, Fragmente von Schriften des Balaeus u. A. enthält. Cureton's letzte Arbeit mit einer Vorrede von mir wird in diesen Tagen erscheinen²).

1) In der bekannten alten Hs. mit dem Datum 411 u. Chr., s. The Festal Letters of Athanasius ed. by W. Cureton p. XVII. Cureton hat jene Rede in seiner Ausgabe der Märtyrer nicht mit abdrucken lassen. E. R.

2) Seit Obigen geschrieben wurde, habe ich das Buch erhalten. Es führt den Titel: Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring countries etc. by the late W. Cureton. With a Preface by W. Wright. London (Williams and Norgate) 1864. 4. 112 S. Text, 196 S. Uebers. u. Anm., u. XIV S. Preface u. Co-

London, d. 6. Febr. 1865.

— An evangelischen Werken Ephraim's, wopach Sie fragen, ist unsere Sammlung sehr arm. Wir haben die grosse *Codex Patrum*, aus welcher Assmann und Bonaldus viel in ihre Ausgabe aufgenommen haben, aber das ist alles, wie ich glaube. Doch haben wir andere Ephraemiana inedita, und zwar nicht wenige, z. B. die Hymnen der Kirche von Syssbia, welche Bickell herausgegeben wird, und die Stücke, die in dem früher erwähnten Buche Overbeck's erschienen werden, wie die *Maistrasie* gegen Julianus Apostata, und andere Schriften über kaiserliche Lehre u. s. w., theils vollständig, theils Fragmente. Sie wissen, wie reich im Uebrigen unsere syrische Sammlung ist; ich zweifle nicht, dass wir den grösseren Theil aller der Werke haben, die in Assmann's Bibliotheca orientalis erwähnt werden, und ausser diesen nicht wenig andere, wenn auch viele unvollständig sind. — Ich selbst denke aus unsern Hss. u. z. Folgendes zum Druck zu bringen, nämlich einige neutestamentliche Apokryphen, wie das letzte Drithheil des Protevangelium Jacobi, das Evangelium Thomas' das Israeliten (vollständig), beide aus Hss. des 6. Jahrhunderts, Briefe des Herodes an Pilatus (vollständig, 7. Jahrh.), zwei grössere Bruchstücke von verschiedenen Recensionen des Transitus beatae Virginis (11. und 12. Jahrh.) und die Todtschmer (ܬܠܥܬܐ) der Jungfrau Maria, welche Schrift bis jetzt, wie ich glaube, noch unbekannt war, leider sehr fragmentarisch (6. Jahrh.). Zu allen Texten werde ich eine englische Uebersetzung geben. —

rectiana. Es enthält 18 syrische Textstücke (alle mit Ausnahme eines einzigen bisher noch nicht gedruckt) mit engl. Uebersetzung und gelehrten Anmerkungen. Sie beziehen sich auf König Abgar, den Apostel der Syren Addai, die ersten Märtyrer und christlichen Zustände von Edessa. Angehängt sind die lateinischen Martyrium (aus Surius), und einschlagende Stellen aus Moses von Khorene in französischer Uebersetzung. Die „Corrections“ beruhen auf Wright's noch ungelängter gemachter Vergleichung der Hss.

E. B.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1864:

629. Herr Dr. theol. Moritz Reiche, Pastor primarius an der St. Ansgarii-Kirche in Bremen.
 630. „ Johann Minusoff aus St. Petersburg.
 631. „ Dr. Charles Gainer in Oxford.
 632. „ Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge.
 633. „ F. Scheumann, Cand. der Petersb. Universität, a. Z. in Göttingen.
 634. „ Mänilf Ekensti, erster Diagonus des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie etc. in Constantinopel.
 635. „ Dr. Wilhelm Radloff in Barmen (West-Sachsen).

für 1865:

636. Sr. Excellenz Freiherr Alexander v. Bach, k. k. österreich. Gesandter in Rom.
 637. Herr Adolphe Bergé, kais. Russ. Collegien-Rath, Präsident der kaiserlichen archäologischen Commission in Tiflis.
 638. „ Dr. Theodor Dreher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, a. Z. in Rom.
 639. „ Dr. Carl Aug. Wünsche, Cand. theol. in Leipzig.
 640. „ Dr. Heinrich Steiner in Leipzig.
 641. „ Carl Hermann Eihé, stud. orient. in Leipzig.
 642. „ Rudolf Armin Hansen, stud. orient. in Leipzig.
 643. „ Georg Hoffmann, stud. orient. in Leipzig.
 644. „ Eugen Prym, stud. philol. in Leipzig.
 645. „ Joseph Rehn, Rabbinats-Candidat in Lemberg.
 646. „ Anton Muchlirski, Professor der Osmanischen Sprache u. Literatur an d. Univers. in St. Petersburg.
 647. „ Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge.
 648. „ H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge.
 649. „ Georg T. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Präsidentenschaft Madras, Indien.)

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die Herrn C. W. Isenberg, † den 11. October 1864 in Stuttgart, und Dr. Carl Graul, † den 10. Nov. 1864 zu Köttingen.

Protokollarischer Bericht über die in Hannover vom 27. bis 29. September 1864 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Hannover d. 27. Sept. 1864.

Nach Eröffnung der allgemeinen Versammlung constituirte sich die Section der Orientalisten in dem ihnen besonders überwiesenen Local. Der Präsident, Prof. Wüstenfeld, begrüßte die Versammlung in kurzer Ansprache, und es wurde dann zur Bildung des Büros nach seinem Vorschlage Prof. Arnold als Vicepräsident, Dr. Friedr. Müller und Prof. Schröder als Sekretäre durch Acclamation angenommen. Bei Gelegenheit der Ankündigung der zu haltenden Vorträge wurde auf Antrag mehrerer Mitglieder eine Discussion über die Preise der von der D. M. G. herausgegebenen Publicationen auf die nächste Tagesordnung gesetzt. In die Commission für Prüfung der zur Jahresrechnung gewählten Monate wählte die Versammlung die beiden Präsidenten und Hofrath Prof. Berthaux. Hierauf gab der Vicepräsident als Sekretär der D. M. G. kurzen Bericht über die Verwaltung des Sekretariats. Die Verhältnisse der Gesellschaft sind in dem vergangenen Verwaltungsjahre ziemlich unverändert geblieben. Die Mitgliederzahl beträgt gegenwärtig an Kassenmitgliedern 12, an correspondirenden 31, an ordentlichen 317. Durch den Tod verlor die Gesellschaft in diesem Jahre das corresp. Mitglied William Cureton in London und die ordentlichen Mitglieder v. Beermann in Afrika, Hoffmann in Jena, Osiander in Göttingen und Wöpcke in Paris. Dem Berichte des Sekretariats folgten die über die Bibliothek von Prof. Giesecke¹⁾ und die Redaction von Prof. Brückhaus. An den Redaktionsbericht anknüpfend machte Prof. Wüstenfeld einige Bemerkungen über seine Ausgabe des grossen geographischen Wörterbuchs des Jährt; dergleichen Prof. Fleischer über den Nachlass des verstorbenen Osiander. In Betreff des Jährt stellte Prof. Büchelle den Antrag, den Herrn Herausgeber zu bewegen, den einzelnen Lieferungen des nachstehenden Textes eine Uebersetzung folgen zu lassen, was von demselben unter Hinweisung auf die Schwierigkeit, ja theilweise Unausführbarkeit eines solchen Verfahrens abgelehnt wurde. Auf Veranlassung der hohen Preise des Kamml von Wright und in Anknüpfung an den zu Anfang der Sitzung gefassten Beschluss, eine Discussion darüber herbeizuführen, beauftragte Hofrath Berthaux, diese Angelegenheit der Beratung einer Commission anzuweisen, welche der Versammlung Bericht zu erstatten habe. Auf Vorschlag des Präsidenten wurde diese Commission aus den anwesenden Vorstandsmitgliedern: Arnold, Brückhaus, Giesecke, Kaul, sowie Prof. Fleischer und dem Antragsteller zusammen-

1) v. Heiligs A.

gestzt. Auf die Vorlegung einiger zur Vertheilung an die Versammlung bestimmten Schriften ¹⁾ folgte der wissenschaftliche Jahresbericht für 1867, von Prof. Gösche. Nach Beendigung desselben ergriff Prof. Fleischer die Gelegenheit, Prof. Gösche in Betreff der wissenschaftlichen Jahresberichte von 1859 an zu interpelliren. Nach einer längeren Discussion hierüber wurde dem Verlangen des Prof. Gösche, eine Commission für die Schlichtung dieser Angelegenheit einzusetzen, Folge gegeben und die Herren Dörthe, Ewald und Wüstenfeld dazu ernannt. Mit der Bestimmung der Tagesordnung für die nächstfolgende wurde diese Sitzung geschlossen.

Zweite Sitzung.

Hannover d. 28. Sept. 1864.

Die Sitzung wurde um 9 Uhr mit Verlesung des Protokolls der vorhergehenden eröffnet, worauf Prof. Arnold den Bericht der für die Prüfung der Rechnungsmomente eingesetzten Commission erstattete. Die Rechnung ²⁾ zeigt einen Cassenbestand von 2711 \mathfrak{R} 25 Sgr. 6 Pf.; die gemachten Monats wurden durch die Beantwortung für erledigt erklärt und auf Antrag der Commission von der Versammlung dem Cassirer Décharge ertheilt. In Betreff der Bemerkung des Moneten, daß die Rente in den letzten Jahren in bedenklicher Weise gewachsen seyen (seit 1860 bis 63 von 727 \mathfrak{R} auf 1350 \mathfrak{R}) und man in Erwägung zu ziehen habe, welche Massregeln dagegen zu ergreifen seyen, machte der Referent den Vorschlag, die Sache einer eigenen Commission anzuweisen, welche darüber bei der nächsten Versammlung Bericht zu erstatten habe. Prof. Brockhaus hielt die Sache nicht für so bedenklich; er meinte, die meisten Rente hätten ihren Grund in der Schwierigkeit und Unbequemlichkeit, welche in vielen Fällen die Einzahlung der Beiträge an die Cassa habe, und glaubte, dass diesem Uebelstande am einfachsten durch eigene, auf den Schulden ausstehende Anweisungen auf buchhändlerischem Wege abgeholfen werden könne. Die Versammlung stimmte dem vollkommen bei. Ebendasselbe machte den Vorschlag, künftighin die Beiträge der einzelnen Mitglieder präsumendo zu erheben; die Sache soll dem Vorstände vorgelegt und in nächster Versammlung Bericht darüber erstattet werden. Der Bestimmung der Tagesordnung für die nächste Sitzung folgten die Vorträge: 1) des Prof. Ewald: Ueber das Verhältniß der biblischen Philologie zur orientalischen; 2) des Prof. Stickel: Ueber die letzte Zeit der Regierung des Königs David; 3) des Ober-

1) Dr. Friedr. Müller: Beiträge zur Kenntniss der Neupersischen Dialecte. I. Masändaranischer Dialect. Wien 1864. 8.

Dr. Alois Müller: Essai. Ein Beitrag zur Mythologie des orient. Alterthums. Wien 1864. 8.

Fr. Blüchl und J. Gildemeister: Der Philologenversammlung in Hannover Gruss und Verchieden. Dreisprachige Inschrift von Sardinien. Bonn 1864. 8.

Rudolf v. Röhmer: Herr Professor Schleicher in Jena und die Urverwandtschaft der semitischen und indoeuropäischen Sprachen. Ein kritisches Bedenken. Frankfurt a. M. 1864. 8.

2) s. Beilage B.

lehrt Dr. Wiesner: über den Gewinn, den die Geschichtswissenschaft aus dem Studium der religionsgeschichtlichen (hathischen) Theile der neuere Literatur des Mittelalters zu erwarten hat, vorzugsweise in Rücksicht auf die Deutsche Geschichte nachgewiesen.

Dritte Sitzung.

Hannover d. 29. Sept. 1861.

Nach Verlesung des Protokolls der zweiten Sitzung theilte der Präsident mit, dass die Commission zur Bestimmung des Ortes der nächsten Versammlung sich für Heidelberg entschieden habe und schlug Prof. Hitzig als dortigen Präsidenten vor, was allgemeine Zustimmung fand. Hierauf erstattete Herr Dr. Bartsch im Namen der beiden Commissionen, denen er angehört, folgenden Bericht: „Die Commission, die auf den Wunsch des Herrn Prof. Gösche entsandt worden ist, giebt zuerst dem nicht nur in unserer Versammlung, sondern in weiteren Kreisen vorhandenen Wunsche einen Ausdruck, dass die Veröffentlichung der Berichte über den Umfang der oriental. Literatur und die Leistungen auf ihrem weiten Gebiete, wie sie Hr. Prof. Gösche selbst und durch Andere erstattet hat, erfolge. Diesen Wunsch und die Dringlichkeit desselben zu begründen wird nicht Noth thun, wohl aber mag die Hinweisung darauf erlaubt seyn, dass die Ausführung desselben einem wichtigen, ja hochwichtigen Interesse unserer Gesellschaft entgegenkommen würde, und dass kaum ein Anderer als Hr. Prof. G. diesen Wunsch erfüllen könne. So mühevollen und umfangreichen Arbeiten, wie ein solcher Bericht zu Grunde liegen, lassen sich nicht an einem bestimmten Tage abschliessen; ja, wenn das Streben nach absoluter Vollständigkeit massgebend seyn sollte, würde an einem vollständigen Abschlusse nicht zu denken seyn. Die Commission stellt daher, wie sie ausdrücklich hervorhebt, nur dem Antrage des Hrn. Prof. G. Folge gebend, das Ersuchen an denselben, von dem kommenden Neujahr an mit der Einleitung der Berichte zum Druck den Anfang zu machen und für den Fortgang des Druckes in der Weise Sorge zu tragen, dass bis zur nächsten Versammlung die vollständigen Berichte veröffentlicht sind. Die Erklärung des Hrn. Prof. Gösche, diesem Ersuchen oder vielmehr dieser Bitte nachkommen zu wollen, würde von uns dankbar entgegengenommen werden.“ Prof. Gösche gab diese Erklärung und Prof. Fieischer versicherte darauf, dass dadurch der Zweck seiner Interpellation in noch ausgedehnterem Masse, als er beabsichtigt habe, erfüllt sey. —

In Betreff des Preises der Publikationen der DMG. empfiehlt die Commission folgende Resolutionen der Versammlung zur Annahme:

1. Der Preis der von der DMG. oder mit ihrer Hilfe veröffentlichten Bücher wird in der Weise berechnet, dass bei dem Verkaufe von 200 Exemplaren die Herstellungskosten gedeckt werden. Der Vorstand kann geringere Preise für Bücher, welche einen grösseren Absatz in Aussicht stellen, massen.

2. In dem Falle, dass der Vorstand es für nothwendig hält, einen Beitrag zu den Herstellungskosten eines Buches zu leisten, soll dieser als ein Vorzeichen in Rechnung zu bringen seyn, dessen Rückzahlung durch den Verkauf der Bücher erfolgt. Der Vorstand wird ermächtigt, diesen Vorzeichen aus dem belegenden

Vermögen des Vereins zu entnehmen, wenn die laufende Einnahme zur Deckung desselben nicht ausreicht.

3. Die Mitglieder der DMG. erhalten bei direkter Beziehung durch die Buchhandlung der Gesellschaft eine Prämienbezeichnung von $33\frac{1}{2}$ p. Ct., in einzelnen Fällen nach Beschlusse des Vorstandes von 50 p. Ct.

Die Versammlung nahm die vorgeschlagenen Resolutionen einstimmig an. In der hierauf vorgenommenen Ergänzungswahl des Vorstandes wurden die Herren Pott, Rüdiger, Stenaler und Wüstenfeld zu Mitgliedern des weiteren Vorstandes gewählt, so dass dieser jetzt besteht aus den Herren:

gewählt in Augsburg 1862: in Meissen 1863: in Hannover 1864:

Brockhaus.	Anger.	Pott.
Müller (in München).	Arnold.	Rüdiger.
v. Schlecht.	Gosche.	Stenaler.
	Krehl.	Wüstenfeld.

Es folgten die angekündigten Vorträge, und zwar: 1) Prof. Fleischer über die Nossairier, nach Nachrichten eines zum Christenthum übergetretenen Nossairiers. 2) Mittheilung des Prof. Brockhaus über ein arab.-pers.-engl. Wörterbuch von Nassim Levy¹⁾ und Notizen des Prof. Sprenger über Herausgabe mehrerer in Indien zu druckender Werke. 3) Prof. Levy über den Oslandersehen Nachlass. 4) Hofr. Prof. Barthema über das Verhältniss der Sprache des Islām zu den Volkssprachen der mohammedanischen Völker.

Die Schlussrede des Präsidenten knüpfte an die Geschichte des zwanzigjährigen Bestehens der Versammlung an; dem Dank der Versammlung gegen das Bureau sprach Prof. Benfey aus. Mit Verlesung des Protokolls wurde die Sitzung um 12 $\frac{1}{4}$ Uhr geschlossen.

Verzeichniss

der Theilnehmer an der Orientalisten-Versammlung in Hannover²⁾.

- *1. J. J. Stähelin, Theol. Dr. u. Prof. aus Basel.
- *2. Dr. G. L. Fleischer, Professor in Leipzig.
- *3. Dr. G. M. Radach, Professor in Hamburg.
- *4. Dr. Hermann Brockhaus, Professor in Leipzig.
5. Dr. Friedrich Müller, Privatdocent in Wien.
- *6. Dr. E. Rösser aus Braunschweig.
- *7. Dr. Fr. Schröding aus Wismar.
- *8. Dr. L. Krehl aus Leipzig.
- *9. Dr. Ewald aus Göttingen.
- *10. Dr. R. Gosche aus Halle.

1) Der Ausführung des sehr zweckmässig angelegten Planes haben sich unübersteigliche Hindernisse entgegengestellt, und wird das Wörterbuch demnach leider nicht erscheinen.

2) Die Aufnahme erfolgt nach der eigenhändigen Einsendung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

- *11. Dr. Th. Benfey.
- 12. Dr. Freundorff.
- 13. Dr. Wiener.
- *14. Carl. F. Schenmann aus Petersburg.
- *15. H. Sidgwick aus Cambridge.
- *16. E. L. Bensley aus Cambridge.
- 17. Dr. Sam. E. Mayer, Landrabbiner.
- 18. Dr. Carl Giustiani aus Mailand.
- *19. Dr. E. Berthau, Professor in Göttingen.
- *20. Dr. E. Schrader, Professor aus Zürich.
- 21. Dr. Alois Müller aus Wien.
- *22. Prof. Dr. Julius Fürst aus Leipzig.
- *23. Prof. Dr. von Hofmann aus Erlangen.
- 24. Prof. Dr. Mönch aus Kisleben.
- *25. Dr. Wustanfeld aus Göttingen.
- *26. Dr. A. Arnold aus Halle.
- 27. Dr. Gustav Oppert aus Hamburg.
- *28. Dr. Haer aus Hamburg.
- 29. Dr. Kayserling aus Hannover.
- 30. Dr. Treits aus Hannover.
- 31. Evers, Caml. theol. aus Hannover.
- 32. Dr. F. Blalloblotsky aus Göttingen.
- *33. Professor Dr. M. A. Levy aus Breslau.
- 34. Dr. Knoche aus Herford.
- 35. E. Freytag, Past.-coll. aus Hannover.
- 36. Th. Gelpke, Coll. aus Hannover.
- *37. Dr. Abr. Juyeboll aus Leiden.
- 38. Dr. Louis Sterubeim aus Hannover.
- 39. Courteny Rahmann aus Iffeld.
- *40. Dr. C. Steinhart, Prof. in Pflua.
- 41. Dr. Henke, Prof. in Marburg.
- 42. Siblar, Generalinsuperint. zu Gandersheim.
- 43. Dr. Berend aus Hannover.
- *44. Steinthal, Prof. aus Berlin.
- *45. Dr. O. Hise, Consul aus Trapezunt.
- 46. Prof. Dietrich aus Marburg.

Beilage A.

Bibliotheksbericht von Dr. Gosche.

Die Bibliothek unserer Gesellschaft hat sich während des verwichenen Jahres im Ganzen um 163 Nummern vermehrt; davon kommen auf Fortsetzungen 33, darunter grössere Stücke wie „*Results of a scientific mission to India and High Asia by Hermann, Adolphe and Robert de Schlagintweit*. Vol. III. (Leipzig 1863, 4.)“ mit Atlas; „*Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap etc. Deel XXIX.*“ (a. m. d. T. „*A dictionary of the Sunda language by J. Riggs.*“) Batavia 1862, 4.; *Ibn el-Athiri Chronicon* ed. C. J. Tornberg. Vol. 2^a (a. H. 370—450); „*Indische Studien* herausgeg. von A. Weller“, Bd. VIII (Ueber die Metrik der Indier) Berlin 1863, 8.; auf selbständige Werke 124 (nämlich Nr. 2510—2634), unter welchen besonders die kleineren Schriften von Jub. Müller (Nr. 2535—43), J. H. Plath (Nr. 2520—34), das *Mahābhāṣyam* herausgegeben von James Ballantyne, Bd. I (Mirzapur 1855, fol.) und Lane's „*Madd-el-Qāmūs*“ P. I. (Lond. 1863, gr. 4.) hervorzuheben sind; endlich auf Handschriften u. s. w. 6 (Nr. 301—306), darunter zehn Urheben und hindustanische Münzen (Nr. 302—305) durch die Güte des Herrn Consul Dr. Blau, dasgleichen von ihm das schöne Manuscript, aus welchem derselbe die arabische Bearbeitung von „*Barlaam und Josephat*“ in der Zischr. VII, 400 f. isoproben hat, und von Herrn Generalsecretär Dr. Rosen drei Blätter von Facsimiles samaritanischer Handschriften; ferner zwei Abdrücke von geschnittenen Steinen aus Babylon und Persien durch Herrn Prof. Dr. Köhler und Herrn Consul Dr. Blau (Nr. 304—305). Kleinigkeiten an weiteren Erweiterungen sind getroffen. Das Doppeltenverzeichnis erzielten zu geringfügig, um besonders gedruckt zu werden; Umtausch oder Verwerthung wird sich gelegentlich bewirken lassen. Der alphabetische Katalog unserer Bibliothek ist einer nöthig gewordenen Durchsicht und Erweiterung unterworfen worden, so dass er wohl gedruckt werden kann, wenn die D. M. G. es genehmigen sollte.

RECHNUNG

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
auf das Jahr 1863.

E I N N A H M E N.				A U S G A B E N.			
2900	26	4 5.	Kasseneinzahl vom Jahre 1862.	1676	24	5 A.	Für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen,
410	23	6 "	„ „ auf mehrerlei Jahrbuchtiteln der Mit-	Inklusive die Lithographien, s. s. "			
			glieder für früheres Jahr.	150	"	"	Selbstverlag und Unterstützung vereinbarlicher
1006	26	8 "	Jahreshefte desselben für 1863.				Druckwerke.
88	—	—	Zinsen von byzantisch, armenisch, griechisch, für frühere Jahrgänge, der Zeitschrift und	339	5.	7 "	Honorare für die Zeitschr. und Abhandlungen.
—	—	—	für Abhandlungen.	304	7.	3 "	dersgl. für den Recteur, Schriftf., Bibliothek-
30	10	5 "	vertheilte Abzüge.	dersgl. für den Bibliotheks-Verwalter, die Bibliothek- und Buch-			
100	28	4 "	Interimierungen, als:	ausgenommen.			
114	8	5 A.	(240 R. Th.) von der Kön. Wiss.	160	"	"	dersgl. für Kassendirekt.
			senburg-Besetzung.	50	"	"	Reisekosten aus Generalversammlung.
300	"	"	von der Kön. Preuss. Regierung.	—	"	"	zur Completierung der Bibliothek.
290	"	"	von der Kön. Sachs. Regierung.	80	12	5 "	Für Buchbindenwerk.
291	19	9 "	(560 R. L. M.) von der K. u. Oester-	48	29	4 "	Papier etc.
			reich. Regierung.	2	10	"	Für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
617	20	5 "	Einkaufe der Bücher des Druckhaus.	153	10	2 "	ausgegeben.
			unter Hochachtung auf das Jahr 1863.				
5063	4	4 5.	Summa Hierum	2940	24	5 5.	Summa.
2549	8	6 "	Summa der Ausgaben, vertheilt				
2719	26	6 A.	Beckhoff				

Prof. K. A. Weber,
als Moent.

F. A. Brockhaus,
d. Z. Casseier.

Verzeichniß der bis zum 3. März 1865 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. ¹⁾

(Vgl. Bd. XVIII, S. 837—838.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg. T. V. (Folios 9—36.) T. VI. VII. (Folios 1—11.) St. Pétersbourg, 1863 H. 4.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII. Heft 4. Leipzig, 1864. 8.
3. Zu Nr. 535. Bibliotheca Indica: . . . published under the superintendence of the Asiatic Society of Bengal. New Series, No. 46. (The Sankara Vijaya of Amantananda Giri. Ed. by Pandita Nalanidwija Chandra Gorwani. Fasc. 1.) No. 49. 52. (Wis. & Ram in by Fakr al-din Asad al Asturabadi ed. by W. Nassau Lees and Munsifi Ahmad Ali. Fasc. 2. 3.) No. 54. (The Brihat-sakhita of Varaha-Mihira. Ed. by H. Kuro. Fasc. 2.) Calcutta, 1864. 8.

Von d. Smithsonian Institution in Washington:

4. Zu Nr. 1101. a) Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution. Washington, 1863.
b) Smithsonian Miscellaneous Collections. (List of foreign correspondents of the Sm. Institution. Corrected to January, 1862. — A Dictionary of the Chinook Jargon or trade language of Oregon. Prepared by George Gibbs. Washington, 1863. — Catalogue of publications of the Smithsonian Institution. Corrected to June, 1862. Washington, 1862.

Von d. Vorstand d. jüdisch-theolog. Seminars „Fraenckelscher Stiftung“ in Breslau:

5. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theolog. Seminars „Fraenckelscher Stiftung“. Breslau, 1865. 8.

Durch Schenkungen:

6. Zu Nr. 1125. Hadith al-ahbar, (Journal in arabischer Sprache.) 7. Jahrg. Nr. 325—342. 344—357. fol.

Von d. Russ. Geogr. Gesellschaft zu St. Petersburg:

7. Zu Nr. 2244. Comptes-Rendus de la société Impériale géographique de Russie pour l'année 1863. St. Pétersbourg, 1864. 8.

Von der Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften zu München:

8. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akademie d. Wissenschaften zu München 1864. II. Heft II. München, 1864. 8.

Von Dr. Joh. Plath in München:

9. Zu Nr. 2531. Chinesische Texte zu Dr. Joh. Helms Plath's Abl. II. Der Cultus der alten Chinesen. München, 1864. 4.

1) Die gestrichen Zuseher, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

Von den Verfassern und Herausgebern:

10. Za Nr. 2569. 7277, Hannoverscher, Hebr. Zeitschrift. Herausg. v. J. Kohn. Jahrg. IV. Lemberg, 1864. No. 31—37.
11. Za Nr. 2570. 7278, Hannoverscher, Hebr. Zeitschrift. Herausg. von J. Kohn. Jahrg. IV. Lemberg, 1864. No. 31—37.
12. Za Nr. 2586. Ascoli, G. J., Del nuovo Arlo-Semiten. Lettera seconda. (Estr. dal Polignico. Vol. XXII.) Milano, 1864. 8.
13. Za Nr. 2595. Justi, Ferd., Handbuch der Zendsprache. Lieferung 3. 4. Leipzig, 1864. 4.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

2633. Norroag, Johannes, Einige Andeutungen zur Erklärung des Hebräischen Wortes 28 (ab). Haysawerda, 1864. 8.
2636. Brown, Julius, Saurgeschichte der Sage. R. 1. München, 1864. 8.
2637. Heyte, W., Lettre à M. Théodore Davéria etc. sur quelques monuments relatifs au Dieu Set. Leide, 1863. 8.
2638. Plath, Job. Hebr., Proben chymischer Weisheit nach dem Chinesischen des Ming sin pan Kien. München, 1863. 8.
2639. Lipschütz, Samuel, De commun et stupido humani generis origine. Hamburgi, 1864. 8.

Vom Verleger, H. Rudolf Kuntze in Dresden:

2640. Hermann, Conr., Das Problem der Sprache und seine Entwicklung in der Geschichte. Dresden, 1865. 8.

Von den Verfassern u. s. w.:

2641. U libro del sette vaty di Roma. Testo del nono secolo della Regna (mit Vorrede von Eusebio Tisci in Bologna). Pisa, 1864. 8.
2642. Garcia de Tassy, Comte d'Almonstun, Discours d'ouverture du 5. Décembre 1864. 8.
2643. The grand study (Ta ho or Dai Gaku). Ed. by J. Hoffmann. Part 1. H. Leiden, 1864. 8.
2644. Wopcke, Fr., Ueber ein in der Kala Bild zu Paris befindliches arabisches Astralshium, (Auszug aus den Mélanges asiatiques T. V.) 1864. 8.
2645. Ristiel Kögi. Beg. o. O. 1277 (1861). 8.

Von dem Censorium der Universität zu Christiania:

2646. Lieblin, J., Aegyptische Chronologie. Christiania, 1863. (2 Extr.)
2647. Zammichordi, Al-Matassal. Ed. J. P. Broch. Christiania, 1863. 8.

Von H. Dr. Rehrnauer in Dresden:

2648. Bericht über den Fortgang der Catalogarbeiten der Bibliothek der K. Leopoldinischen-Carolinischen Akademie der Naturforscher. (Dresden, 1864.) 4.

Von den Verfassern u. s. w.:

2649. Zuckold, E. A., Russkaja Bibliografija. Leipzig, 1864. (2 Bogen.) 8.
2650. Schlegelweil, Ernst, Tibetische Texte übersetzt und kritisiert. (Aus d. Berichten d. philos. philol. Cl. der K. Bayer. Akad. d. W.) München, 1864. 8.
2651. Playfair, R. L., A history of Arabia felix or Yamen from the commencement of the Christian era to the present time. Bombay, 1863. 4.

2652. *Woll, H. von de*, De Vermeeranderingen der Malische Taal. Batavia, 1864. 4.
2653. *Muchlinski, A.*, Zdanie spoway o interesach litewskich przecy Jednego z tych interesow Alczona Sultanaowi Sulajmanowi w roku 1558. (Bericht über die litauischen Tataren, dem Sultan Sulaiman vorgelegt von einem derselben.) (St. Petersburg) 1858. 8.
2654. ———, Zrzedkostowalki wyrazow ktore przesyly, wprost czy poireduka, do nasiej mowy z jazykow wschodnich. (Ueber die aus morgenländischen Sprachen entlehnten polnischen Wörter.) Petersburg, 1858. 8.
2655. ———, Issledovanie o prabichodienii i sostojanii litewskich Tatar. (Entsimmungen über den Ursprung und Zustand der litauischen Tataren.) St. Petersburg, 1857. 8.
2656. ———, *ذيل قواعد عثمانية*. St. Petersburg, 1858. 8.
2657. ———, *Omnaskaja Chrestomathia*. Th. 1. St. Petersburg, 1859. 8.

Von Herrn w. Geh. R. von der Gablenitz:

2658. *King-ising-cit-toon*. Ein Theatralisch im Canton-Dialekt. 5 Bll. 8.
2659. *The Chinese repository*. Vol. I (No. 1—12 May, 1832—April 1833.) II. No. 1—8 May, 1833—Dec. 1833.) Canton, 8.

Von d. Vereine für Erdkunde in Dresden:

2660. Sitzungen des Vereines für Erdkunde in Dresden. Dresden, 1864. 8.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2661. Miscellen zur alten Geographie. Von Dr. *O. Blau*. I—III. (Aus der Zeitschrift für allg. Erdkunde.) 8.
2662. *Montenegro* von Dr. *O. Blau*. (Aus v. Rönneke u. v. Weickers Staatslexikon Bd. X.) 8.
2663. Die dreisprachige Sardinische Inschrift. Ein Sendschreiben von Prof. *P. Cussel*. Berlin, 1864. 8.
2664. *Liber tibi de Iusta Dei in calandantibus puerum providentis doctrina scripta* Era. Fischer. Berlin 1862. 8.
2665. *Juda en de Assyrische macht gedurende de Jaren 741—711*. Academiache Proefschrift ... door *A. W. Th. Jeynebl*. Leyden 1863. 8.
2666. *De fontibus librorum qui formant Sammelia*. Scripta *Gottfr. Adm. Karo*. Berlin 1862. 8.
2667. Der Prediger Salomo. Uebersetzung, sprachliche Bemerkungen und Erläuterungen zum Verständnisse. Vom Gymn.-Lehrer Lic. Dr. *Paul Kleiser*. (Prüft. des Friedr.-Wilh.-Gymnasiums.) Berlin 1864. 4.
2668. *Esame*. Ein Beitrag zur Mythologie des orientalischen Alterthums von Dr. *Alroy Müller*. (Aus den Sitzungsberichten der kais. Akad. d. Wiss.) Wien 1864. 8.
2669. Beiträge zur Kenntniss der persischen Dialekte. I. *Mazanderanischer Dialekt*. Von *Fr. Müller*. (Aus den Sitzungsber. etc.) Wien 1864. 8.
2670. *Die Sprache der Bari*. Ein Beitrag zur afrikan. Linguistik von *Fr. Müller*. (Aus den Sitzungsberichten etc.) Wien 1864. 8.
2671. Sitzungsberichte der kaiserl. bayern. Akad. der Wiss. Philo.-philol. Classe (1863 Bd. III.) I. *Paul-Kleiser's Bericht über die Pest II. Tod des Königs Sebastian von Portugal*. Von *Jos. Müller*. (München 1864.) 8.
2672. *De beaux littéraires dans les oeuvres du poète indien*. Par *Felix Nève*. (Extr. des Bulletins de l'Ac. royale de Belgique, 2e série, tome XVIII, 2 et 10.) Bruxelles 1864. 8.
2673. *Calligram ou la poésie inscrite dans les raffinements de sa culture par Felix Nève*. Extr. de la Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies. Paris 1864. 8.

2674. Herr Prof. Schleier in Jena und die Urverwandtschaft der semit. und indoeuropäischen Sprachen. Ein kritisches Bedenken von R. v. Raumer. Frankfurt a. M. 1864. 8.

2675. Der Philologenversammlung Graz und Verehrung von Fr. Ritschl und Joh. Gildemeister. (Dreisprachige Inschrift von Sardinien. Aus d. Rhein. Museum f. Philol. XX. 9. 1—34.) Bonn 1864. gr. 8.

2676. Tausend Sprüche des Chama. Von A. Weber. (Auszug aus dem Monatsberichte der kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin vom 23. Juni 1864.) 8.

Von Herrn Dr. de Lagarde:

2677. *Josephi Scaligeri poemata omnia ex mureis Petri Scriverii. Edit. altera.* Beroles 1864. 8.

Von der Königl. Hoch. Oberhofbuchdruckerei (Herrn R. v. Decker) in Berlin:

2678. Türkischer Tarif zu dem zwischen den Zollverwandlungen u. der hohen Pforte am 20. März 1862 abgeschlossenen Handelsvertrage. (Berlin 1863.) 4.

2679. Ostindischer Zolltarif. (Berlin) 1860. 4.

2680. Auswahl Altchristlicher Lieder vom 2. bis 15. Jahrh. Von J. Bäcker. Berlin 1860. gr. 8.

2681. Die Einführung des Christenthums in Armenien. Ein Vorlesung von Fr. Bodestedt. Berlin 1856. gr. 8.

2682. De imitatione Christi libri quatuor. (Berol.) 1862. 12.

2683. Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Von Fr. Bodestedt. 2te Aufl. Bd. 1. 2. Berlin 1865. gr. 12.

2684. Die Reize Sr. Kön. Hoh. des Prinzen Waldemar von Preussen nach Indien . . . im Anfang mitgetheilt von J. E. Kutzner. Mit Portr., Karten u. Plänen. Berol. 1857. lex-8.

2685. Russische Volksweisen gesammelt und geordnet von B. Alexandri. Deutsch von W. v. Kutschue. Berlin 1857. 12.

2686. Die Lieder des Mirza Schaffy mit einem Prolog von Fr. Bodestedt. 11. Aufl. Berlin 1862. 8.

2687. Al. Puschkin's Poesische Werke aus dem Russ. übersetzt von Fr. Bodestedt. Bd. 1—3. Berlin 1854—55. 12.

Durch Tausch:

2688. *Didascalia apostolorum syriace* (ed. P. de Lagarde). Lips. 1854. gr. 8.

2689. *Zur Geschichte der Armenier* (von d. d. s.). Berlin 1854. gr. 8.

2690. *P. de Lagarde, de gaeponice versione syriaca*. Lips. 1855. 4.

2691. *Reliquiae turis coelestissimi antiquissimas. Syriace prima editio P. de Lagarde.* (Lips. 1856.) gr. 8.

2692. *Dasselbe: Graeco ed. A. P. de Lagarde.* Lips. 1856. gr. 8.

2693. *De novo testamento ad veritatem orientalium fidem edendo scripsit A. P. de Lagarde.* Berol. 1857. 4.

2694. *Analecta syriaca ed. P. de Lagarde.* (Cum appendice.) Lips. 1858. gr. 8.

2695. *Hippolyti Romani quae feruntur omnia graeco recognovit P. de Lagarde.* Lips. 1858. gr. 8.

2696. *Titi Bostrami contra Manichaeos libri quatuor syriace. A. P. de Lagarde edidit.* (Berol. et Lips.) 1859. lex-8.

2697. *Titi Bostrami quae ex opere contra manichaeos edita in codice Hamburgensi servata sunt graeco recognovit P. de Lagarde.* Berol. 1859. gr. 8.

2698. *Geoponica in sermonibus syriacum versorum quae supersunt P. de Lagarde edidit.* Lips. et London 1860. gr. 8.

2709. *Clementis recognitiones syriace P. de Lagarde edidit* Lips. 1861 gr. 8.
 2700. *Libri veteris testamenti apocryphi e recognitione P. de Lagarde* Lips. 1861 gr. 8.
 2701. *Constitutiones apostolorum P. de Lagarde graece edidit* Lips. 1862 gr. 8.
 2702. Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Propheten von P. de Lagarde. Leipzig 1863. gr. 8.
 2703. Die vier Evangelien arabisch aus der Wiener Hs. herausgeg. von P. de Lagarde. Leipzig 1864 gr. 8.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Herrn Prof. Dr. Redisch in Hamburg:

397. Ein Paquet chinesischer Tabak in Originalverpackung.

Durch Herrn Consul Dr. Blau:

398. Die vier Evangelien armenisch, auf starkem Baumwollpapier geschrieben im J. 1224 n. Chr. Lederband gr. 4. (Näheres demächst in der Zeitschrift.)
 399. Achtundvierzig türkische Schriftstücke grösseren und kleineren Formats aus der neu-ten Zeit, geschäftlichen Inhalts.

Errata.

- bd. XVIII S. 678 Z. 11 v. o. statt Herausgabe des Haramchane
 " — „ 12 v. u. et Baghe chelwet (der Garten der Heiligkeit, Vertrauensgarten) des Baghe chelwet (der Garten des Alleinwuns, der Heiligkeit, Vertrauensgarten)
 „ 679 letzte Z. st. (der Schutz gewährende Hügel) des (Königshügel)

Zu Äçvalâyana's Hausregel.

Ich wünsche ein Urtheil, welches ich in der Anmerkung zu Äçv. grl. 3, 4, 4 begangen, noch vor dem Erscheinen meiner Uebersetzung wieder gut zu machen. Das Wort bhāshya fehlt allerdings in der Handschrift A. Ich hatte dieselbe nicht mit zu Ende verglichen, weil sich aus sicheren Zeichen ergab, dass sie eine nicht immer getreue Abschrift von B sei. Ausserdem hatte ich die nachträgliche Bemerkung von Weber (Verzeichn. p. 431) übersehen, durch welche die Sache schon erledigt war.

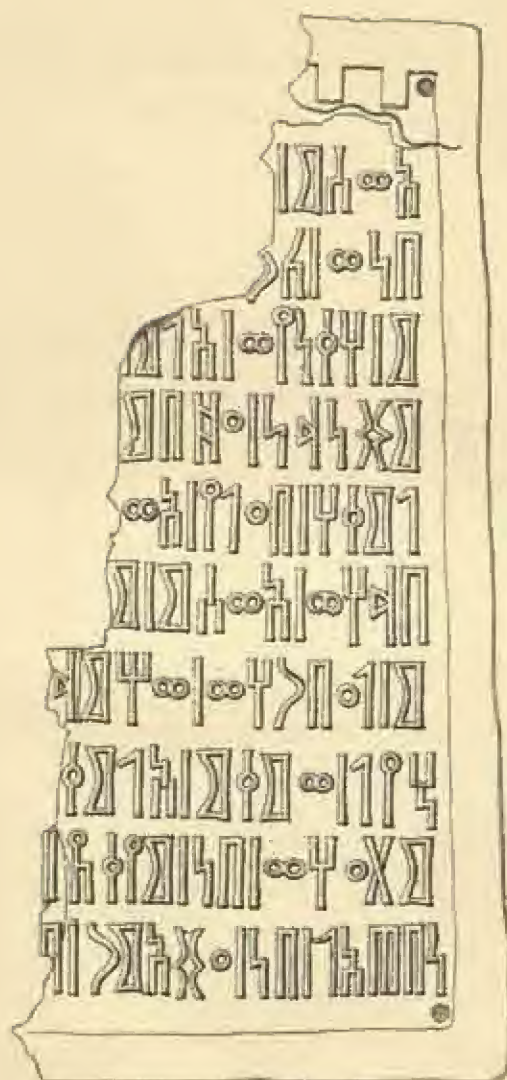
A. F. Stenzler

Berichtigungen und Zusätze

zu Bd. XIX, Heft 1—2

8. 162, Z. 11 l. **نارِب**
 „ 165, Z. 13 l. **وقه**
 „ 166, Z. 9 l. **وقه**
 „ 166, Anm. 1 Z. 1 l. perussait
 „ 172, Z. 9 l. **አሉ:**
 „ 173, Z. 9 l. **WZZ:**
 „ 173, Z. 10 l. **ÄZZ:**
 „ —, — l. **ÄZZ:**
 „ 178, Z. 9 l. **أمرا**
 „ 180, Z. 7 l. **سَمِيع**
 „ 193, Z. 10 l. **فص**
 „ 196, zu Anm. 1. Der Stein hat in Wirklichkeit **ወንዙን** (Wright)
 „ 197, Z. 10 l. **ገጽ**
 „ 200, zu Anm. 2. Auf dem Steine steht kein End-3, wie wohl noch voller Raum für 2 oder 3 Buchstaben vorhanden ist. (Wright.)
 „ 203, Z. 3 l. **اتسع**
 „ 209, Z. 6 l. Samakkarib
 „ 212, zu Anm. 1. Der Stein scheint und zwar durch zufällige Anlesung von Seiten des Künstlers selbst 9 ohne unteren Ring zu haben. (Wright)
 „ 215, Anm. 1 Z. 5 l. **حر**
 „ 217, zu Anm. 3. Der Stein hat **π**, nicht **π** (Wright).
 „ 228, Z. 9 l. **סנצצ**
 „ 229, Z. 22 l. **ססס**
 „ 231, Z. 17 l. **בבב**
 „ — zu Anm. 1. Der Stein hat deutl. **ח**, nicht **ץ** (Wright).
 „ 232, Z. 3 l. **ḥḥḥ**
 „ 236, Z. 11 l. **ḥḥ**
 „ —, Z. 12 **חיה** vor **חמן** zu setzen.
 „ 249, Z. 17 l. **ወአቱ:**
 „ —, Z. 7 v. u. l. **ዜ**
 „ 252, Z. 5 l. **Alten** und **Alten** ohne
 „ 253, Anm. 1. Z. 2 die Parenthese hinter „Anm. 2“ zu schließen.
 „ 265, l. Z. 1 **ḡḡ**
 „ 274, Z. 23 l. **AC.PP:**
 „ 275, Z. 16 l. **ḡAZT:**
 „ 280, Z. 5 v. u. l. **ወንዙን**
 „ 290, Z. 5 l. **ḡḡḡ**
 „ 293, Z. 4 l. **H. E. J. C. S.**
 „ —, Z. 12 l. in 1841
 „ —, Z. 26 l. **H. E. J. C. S.**

Taf. 23.



Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

Zweiter Nachtrag.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

Allgemeines. Prägestätten. Königstitel.


Seit der Veröffentlichung meiner letzten Arbeit über Sassanidenmünzen im XII. Bande dieser Zeitschrift habe ich wieder in meinen Notizenbüchern so viele Materialien angehäuft, dass sie mich zu einem neuen Nachtrag veranlassten. Eine oberflächliche Berechnung ergibt, dass ich seitdem zum mindesten 3000 Stück neuangekommene Sassanidenmünzen untersucht habe, wobei sich aber so viele Doppelten zeigten, dass von dieser Anzahl nur etwa 700 Nummern neuer Varietäten in meine Notizenbücher übergingen. Während S. de Sacy, Onseley, und selbst Longpérier und Olshausen nur einige Dutzende von Sassanidenmünzen zu ihrer Verfügung hatten, stehen jetzt dem Forscher Tausende von Exemplaren in den verschiedenen Cabinetten von Constantinopel, St. Petersburg, Paris, London u. s. w. zu Gebote, und noch immer kommen neue massenhafte Funde ans Tageslicht; so z. B. wurde noch in diesem Jahre (1863) in Mazanderan in einem Topf ein Fund von 6—600 Ispehbedenmünzen gemacht; leider muss ich dieser Notiz hinzufügen, dass sie fast alle in den Schmelztiegel gewandert sind; nur 9 Stück wurden verkauft, und von diesen 9 Stücken waren 5 Unica oder so gut wie Unica! Für mich war diese massenhafte Vernichtung eines so kostbaren Materials zur Geschichte und Numismatik Taberfataus die Ursache eines wahren Kummers, und ich bin überzeugt, Herr Dorn wird dieses Leidwesen in seinem vollen Umfange theilen.

Trotz der massenhaften neuen Funde sind die Preise der Sassanidenmünzen fortwährend im Steigen begriffen, woraus man schliessen darf, dass auch die Zahl der Sammler im Steigen ist, während früher die Numismatiker diese Dinge nur mit Scheu betrachteten und ungern in ihre Cabinette aufnahmen. Und die wissenschaftliche Bearbeitung dieses Feldes hält mit dieser Vermehrung des Materials Schritt; auf dem Felde, wo früher nur in dem Zeitraum von Jahrzehnten einzelne Gelehrte sich versuchten (1793 S. de Sacy; 1801 Onseley; 1808 Tychsen; dann erst 1840 Long-

périer) ist jetzt ein reges Getümmel, wo es an Kämpfen nicht fehlt. Ueber diese Kämpfe und Fehden kann sich die Wahrheit nur freuen, denn dass diese schliesslich siegen wird, ist unzweifelhaft.

Ein grosser Theil dieser Polemik ist an meine Adresse gerichtet, was an sich sehr begreiflich ist; denn abgesehen davon, dass ausser dem für den heutigen Stand der Wissenschaft längst veralteten Werke von Longpérier meine im J. 1853 erschienene Arbeit die einzige ist, welche das Ganze der sassanidischen Numismatik systematisch umfasst, konnte es nicht ausbleiben, dass sich eine Menge Fehler einschlichen, die ich zum Theil selbst später verbessert habe; viele meiner Vermuthungen haben sich nicht als stichhaltig erwiesen, und ich habe sie auch dann unbedenklich zurückgenommen. Ueber alle Eigenliebe und persönlichen Ehrgeiz mich hinwegsetzend, ist es mir persönlich höchst gleichgültig, ob Peter oder Paul schliesslich Recht behält, und ich wünsche nur, dass alle meine Gegner eben so denken. Die Fehle selbst seheu ich nicht, obgleich ich jahrelang auf alle Angriffe geschwiegen habe, nicht weil mich die Gegengründe überzeugt haben, oder weil es mir an Muth oder Neigung fehlte, sondern aus andern Ursachen. Anderweitige Verhältnisse, deren Erörterung nicht hierher gehört, nahmen meine Aufmerksamkeit so sehr in Anspruch, obten auf meine Gemüthsstimmung einen solchen Einfluss, dass ich der Polemik über Sassanidenmünzen mich etwas fern halten musste; ja selbst eine Arbeit, die ich schon vor mehr als einem Jahre bei ruhigerer Stimmung ausgeführt und der D. M. G. zum Abdruck eingesandt hatte, habe ich bei reiflicher Ueberlegung gänzlich zurückgenommen, weil ich mich überzeugt hatte, dass noch zu viele unangemessene, selbst ungenossene Wendungen darin vorkamen. Ich prüfte sie nunmehr mit der äussersten Sorgfalt, beseitigte jeden unangemessenen Ausdruck, selbst wenn er durch die Art und Weise der gegnerischen Angriffe noch so sehr gerechtfertigt war; ich unterzog sämtliche Streitpunkte noch einmal einer gründlichen Untersuchung; da, wo ich Unrecht hatte, gebe ich es ohne Umschweife zu: — wenn dennoch in der gegenwärtigen Arbeit einiges hin und wieder Anstoss erregen sollte, so bitte ich die gegen mich angewendete Polemik dagegen zu halten, und überzeugt zu sein, dass mir nichts ferner lag, als persönlich verletzen zu wollen. Ich hoffe, dass mit dieser Erklärung jeder billig denkende Leser zufrieden sein wird.

Folgende Schriften liegen mir vor:

B. Dorn. Noch einige Worte über ein auf Pehlvi-Münzen vorkommendes sogenanntes Münzzeichen oder Monogram: .
II/23. December 1857.

Extrait d'une Lettre de M. Bartholomaei à M. Dorn, datée de Lenkoran, 12 Mai 1857, contenant des Observations numismatiques concernant les règnes de Kavad et de Khosrou I.
5/17 Juin 1857.

Extraits des Lettres de M. Bartholomaei à M. Dorn, datées de Lenkoran, 30 Juin et 6 Juillet et de Tiflis 14 Août 1857, de même d'une Lettre de M. Khanykov, datée de Tebriz 5/17 Juin 1857, 7/19 Août 1857.

B. Dorn. Neue Ansichten in der Pehlew-Münzkunde. 10/22 September 1858.

— — Nachträge zu den neuen Ansichten in der Pehlew-Münzkunde. 15/27 October 1858.


Essays on Indian Antiquities by James Prinsep . . . edited by Edward Thomas. London 1858. 2 Vol.

F. Spiegel. Grammatik der Huzvâresch-Sprache. Wien 1856.

Ferner einzelne Aufsätze in der Zeitschrift der D. M. G., so wie Briefe von Dorn, Olshausen u. s. w. über deren vertraulichen Inhalt ich jedoch nicht so ohne weiteres verfügen kann.

Andere Abhandlungen und Schriften, zum Theil noch viel schärfer abgefasst, sind mir nicht zu Gesichte gekommen, und denjenigen meiner Freunde, welche sie an mich zu befördern beauftragt waren, diese Beförderung aber nach triftiger Ueberlegung unterliessen, danke ich hiermit öffentlich von ganzem Herzen für diese feinfühlende Aufmerksamkeit. Die Lectüre dieser Schriften hätte mich nur persönlich aufgeregt und für die Wissenschaft höchst wahrscheinlich gar kein oder doch nur ein sehr geringfügiges Resultat ergeben.

Folgende Punkte sind es hauptsächlich, welche den Gegenstand der Fehle bilden:

- 1) die Prägestätten;
- 2) die Münzen von Kobad;
- 3) die älteren Münzen von Chusrav I.;
- 4) das Münzzeichen  auf den Münzen von Chusrav II. und später;
- 5) der amtliche Titel der Sassaniden;
- 6) endlich einzelne Anlegungen von Legenden, Symbolen, Monogrammen u. s. w.

Ich werde alle diese Punkte einzeln an geeigneter Stelle im Laufe dieser Arbeit vornehmen, gründlich erörtern, und da, wo ich glaube Recht zu haben, ohne alle Bitterkeit und Gehässigkeit trotz der bisweilen sehr ungemessenen Sprache und Verfahrensweisen meiner Gegner, ruhig meine Gegengründe angeben, und da wo ich mich geirrt zu haben überzeugt bin, den Irrthum ohne alle Vorrede und Phrase eingestehen. Nur diejenigen Punkte, welche sich nicht sogleich unter einem einzelnen Sassanidenfürsten abhandeln lassen, sollen hier sogleich vorgenommen werden.

Während die älteren Sassanidenmünzen auf dem Avers meistens den Namen des Münzherrn mit irgend einem auf den Cultus bezüglichen Beiworte wiederholen, treten an deren Stelle später auf der linken Seite des Averses Zahlen ein, welche die Regierungsjahre andeuten, und auf der rechten Seite gewisse Monogramme, welche

ich als Prägestätten auslegte. Um diese Monogramme handelt es sich hier. Die Herren Khanykov, Bartholomaei und Dorn greifen diese Auslegung an, und sind allmählich dahin gelangt, die Existenz geographischer Namen auf Sassanidenmünzen und selbst auf den Ältesten Chalifenmünzen gänzlich in Abrede zu stellen; selbst die Namen Chorasau, Iran u. s. w. welche doch ganz ausgeschrieben sind, mussten weichen und andern Auslegungen Platz machen. Den ersten Anstoss zu dieser Polemik gab Hr. Khanykov, welcher in einem Schreiben an Hrn. Bartholomaei erklärte, dass er mit den Monogrammen nichts anzufangen weiss; am Schlusse sagt er: „Je dois vous avouer que les raisonnements de M. Mordtmann à ce sujet me paraissent être peu concluants, et surtout laissent un trop vaste champ à l'arbitraire; car si un signe comme **Σ** peut être expliqué par Kerman, Kermanschah, Kerend etc. il est tout aussi significatif pour moi que s'il ne disait rien du tout.“ Ich glaube Hr. Khanykov ist kein Numismatiker von Fach, sonst würde er sich nicht so ausgedrückt haben. Wenn ich unter einer Verordnung in einem Kreise L. S. sehe, so kann ich das auf mancherlei Weise lesen, z. B. Laiss Schulz, Lieber Sohn, Liederlicher Strick; aber aus sehr triftigen Gründen weiss jeder, dass alle diese Auslegungen falsch sind, und dass es nichts anderes als *Locus Sigilli* bedeutet. Wenn ich auf einem römischen Grabsteine D. M. sehe, so kann ich das auch auf mancherlei Weise lesen: Deus Maximus, Deum Mater, Doctor Mordtmann, aber aus sehr triftigen Gründen weiss jeder, dass alle diese Auslegungen falsch sind, und dass es nichts anders als *Dis Manibus* bedeutet. Wenn ich auf einer griechischen Münze **Σ** lese, so kann ich das Sinope, Sidon, Sicilia, Siphnos, Sicyon oder auch Sibylla, Sigillum, Silentium u. s. w. lesen; aber abgesehen von den letzteren Narrheiten sind auch die Auslegungen Sinope, Sidon, Sicilia nicht zulässig, und der griechische Numismatiker weiss aus anderweitigen sehr triftigen Gründen, dass diese beiden Buchstaben nur Siphnos oder Sikyon bedeuten können. Es giebt griechische Münzen mit dem einzigen Buchstaben **?**, und es giebt vielleicht einige hundert griechische Ortsnamen, welche mit **K** beginnen, aber der griechische Numismatiker weiss mit völliger Sicherheit, dass er in diesem Falle nur an Korinth denken darf. Eben so giebt es griechische Münzen mit dem Monogramm **KP**, wo für die Conjectur zum mindesten ein eben so grosses Feld da ist, wie für das gleichlautende Pehlvi-Monogramm **Σ**; so gut aber der Numismatiker aus andern Gründen weiss, dass für **KP** nur Kragos in Lykien zulässig ist, so gut ist es Sache des Pehlvi-Numismatikers aus historischen, geographischen, numismatischen und andern Gründen den Kreis der willkürlichen Auslegungen so viel als möglich zu verengern. Eben deshalb ist die Numismatik eine Wissenschaft und zwar eine sehr ernsthafte Wissenschaft und kein Lotteriespiel, wo man mit verbundenen Augen aus einem Sack voll

geographischen Namen heransgreift. Auf den griechischen Münzen sind Monogramme nun einmal da, und wenn Hr. Khanykov die ganze Masse der numismatischen Werke, Zeitschriften, Monographien u. s. w. durchstudiren wollte, so würde er sich überzeugen, wie rechtschaffen man gearbeitet hat, um die willkürlichen Anlegungen so viel als möglich zu beseitigen. Die Pehlevi-Numismatik aber ist dagegen fast ein neugebornes Kind, kein Alcide, der schon in der Wiege Schlangen zerreisst, sondern ein Kind, das noch nicht einmal hinlängliche Zähne hat, um alle ihm vorgeworfenen Nüsse zu knacken. Durch solche Angriffe aber stürzt Hr. Khanykov die ganze griechische Numismatik über den Haufen, und die kaum geborne Pehlevi-Numismatik dürfte damit für immer beseitigt sein, wie ich später zeigen werde. Denn wenn ein Princip an sich richtig ist, so können die in der Anwendung desselben begangenen Fehler es nicht umstürzen; es ist eben Sache der Wissenschaft die als richtig anerkannten Principien überall richtig anzuwenden. Da Hr. Khanykov aber nichts weiter vorbringt als die Möglichkeit der Willkür in der Anwendung des Principis, so kann ich föglicherweise diesen Punkt fallen lassen, da er das Princip selbst durch diesen Einwurf nicht antasten kann.

Hr. v. Bartholomaei aber greift diesen Wink auf und geht in seinen beiden oben citirten Schriften noch etwas weiter. Herr v. Bartholomaei ist nicht nur Numismatiker, sondern auch einer der ersten und gründlichsten Kenner der Pehlevi-Numismatik; er hat selbst eine bedeutende Sammlung von Sassaniden-Münzen und ist in der Lage dieselbe durch glückliche Erwerbungen noch immer mehr zu bereichern. In seiner Polemik gegen mich schlug er einen Ton an, den ich mir gar nicht erklären konnte, da ich meines Wissens Hrn. v. Bartholomaei nirgends beleidigt habe. Eine dritte Schrift von ihm, die mir aber nicht zu Gesichte gekommen ist, soll noch viel heftiger und gereizter abgefasst sein, und der Grund, der mir auf meine Anfrage angeführt wurde, ist so kindischer Art, dass ich mich nicht entschliessen kann dieser mir vertraulich gegebenen Auskunft Glauben zu schenken. Ich würde gern dieser Umstände gar nicht gedenken, aber leider hat sich Hr. v. Bartholomaei von seiner Hitze zu sehr vielen unüberlegten Aeusserungen hinreissen lassen, welche der von ihm verfochtenen Sache nur zum Nachtheile gereichen, und die ihn schliesslich in ein förmliches Labyrinth verwickeln, so dass die Waffen, die er gegen mich richtet, mit viel stärkerer Gewalt gegen ihn selbst zurückprallen.

Hr. v. Bartholomaei bekämpft mein Princip von den Münzstätten nur mit einem einzigen Argument, nämlich die Münzen eines und desselben Münzherren haben alle denselben Typus, obgleich sie an verschiedenen Orten geprägt sind, sie sind einförmig „comme les soldats d'un même régiment“, wie er sich S. 159 ausdrückt. Er hält es also nicht für möglich, dass Münzen, die aus verschiedenen Münzstätten hervorgehen, denselben Typus haben, und doch

bietet die Numismatik aller Zeiten und Länder dieselbe Erscheinung dar; haben nicht die Alexander-Münzen im Ganzen denselben Typus, obgleich sie an sehr verschiedenen Orten geprägt wurden? Und die indischen Chalfemünzen, sind sie nicht alle von gleichem Typus, obgleich sie aus einer bis jetzt noch lange nicht vollständig bekannten Unzahl von Prägestätten hervorgegangen sind? Die an der russisch-asiatischen Gränze im Handelsverkehr circulirenden Inkaten sehen den holländischen Dukaten täuschend ähnlich, und doch sind sie, wie jedermann weiss, nicht in Holland geprägt, sondern in Russland. Wer nur einigermaßen mit der Technik des Münzwesens bekannt ist, wird auch darin gar nichts Absonderliches oder Verwunderliches finden; das Ding geht ganz natürlich zu. Gegen die sassanidischen Prägestätten kann also dieses Argument gar nichts beweisen, für die Wissenschaft aber ergiebt sich hieraus abermals die Mahnung die Einheit in der Mannichfaltigkeit und die Mannichfaltigkeit selbst in dem anscheinend ermüdenden Einerlei zu erforschen und zu ergründen.

Da nun die fraglichen Abbreviaturen doch nicht aus langer Weile auf den Sassanidenmünzen stehen, sondern etwas bedeuten müssen, so sieht sich Hr. v. Bartholomaei, als gründlicher Kenner der Pehlvi-Numismatik, genöthigt, an die Stelle meiner Prägestätten etwas anderes zu setzen, was von Hrn. Khanykov als Nicht-Numismatiker nicht zu verlangen war. Hätte Hr. v. Bartholomaei nun sich nicht von seiner Hitze fortreissen lassen, so würde er nicht auf die Idee von den Stempelschneidern gefallen sein. Er meint nämlich, die fraglichen Monogramme und Abbreviaturen wären nicht die Namen der Prägestätten, sondern der Stempelschneider, wodurch aber eben gar nichts erklärt wird. Denn dass nicht die Städte Rei, Hamadan, Isbahan u. s. w. die Münzen prägen, sondern die in diesen Städten wohnenden Münzmeister, versteht sich doch von selbst; es ist also eben so unerklärlich, wenn die Stempelschneider Hinz und Kunz in Ktesiphon beisammen wohnen, als wenn Hinz in Rei und Kunz in Hamadan arbeitet; will man also nicht den Uasien annehmen, dass die Münzen in den Städten wachsen und nach der Verschiedenheit des Bodens verschiedene Typen annehmen, wie die Weinsorten oder Kartoffeln, so lässt sich das Argument des Hrn. v. Bartholomaei gegen seine Münzmeister und Stempelschneider mit eben so viel Richtigkeit anwenden, als gegen meine Prägestätten. Das Argument des Hrn. Khanykov aber schlägt mit noch viel stärkerer Wucht auf die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei, als auf meine Prägestätten, denn wenn diese auch immerhin in einzelnen, aber doch lange nicht in den meisten Fällen an Willkür leiden, so bin ich bei der Deciffrirung der Monogramme nach meinem Princip auf den geographischen Umfang der Sassanidenreiche beschränkt, und darf auch da nicht ganz willkürlich vorgehen, da mir z. B. Abbasabad, Sultanie, Vassit u. s. w. aus chronologischen Gründen untersagt sind; aber bei den Stempelschneidern Schulze und Müller ist

der schrankenlosesten Willkür Thür und Thor geöffnet, und ich brauche mich selbst vor den abenteuerlichsten Namen nicht zu geniren. Hr. v. Bartholomaei scheint in dem Eifer seiner Polemik dieses Argument, welches er zu Anfang seiner gegen mich gerichteten Epistel aufstellt, ganz vergessen und übersehen zu haben.

Ein anderes Gegenargument aber ist Hrn. v. Bartholomaei nicht entgangen; im Gegentheil, er fühlt dessen ganze Stärke, und sucht daher mit allem Eifer nach Auskunftsmitteln, um dessen Stärke abzuschwächen. Von den beiläufig gegen 80 verschiedenen Monogrammen dieser Art zeigen sich einzelne schon von Jazdegird II. an und dauern fort bis in die Zeiten des Islam hinein; ein solcher Stempelschneider, deren es etwa 18 giebt, müßte das ehrwürdige Alter von etwa 270—300 Jahren erreicht haben, wenn man annehmen will, dass er in dem Augenblick, wo er Hofgraveur Sr. Maj. Jazdegird's II. ward, doch schon mindestens 30 Jahre alt war. Dass Städte so alt werden können, ist gar nichts Unnatürliches; dass aber ein ganzes Schloß Stempelschneider fast ohne Ausnahme ein so patriarchalisches Alter sollten erreicht haben, geht doch offenbar über alle Gränzen der Wahrscheinlichkeit hinaus. Um nun diesen gegründeten Einwurf im Voraus abzuschwächen, greift Hr. Bartholomaei zu folgenden Auskunftsmitteln:

1) er behauptet (S. 164) dass „en Asie les maîtrises, hamkar, همنکار passent de père en fils avec les surnoms de générations en générations, très souvent pendant plus d'un siècle.“ Indem ich beiläufig bemerke, dass همنکار nicht „maîtrise“ im Persischen bedeutet, sondern einen Mann, der mit einem andern dasselbe Geschäft betreibt, also einen Collegen (*collègue, confrère*), muss ich dieser Behauptung des Hrn. v. Bartholomaei widersprechen; in Europa kommt dergleichen wohl vor, wie z. B. das Handlungshaus C. M. Schröder in Hamburg eine Existenz von mehreren Jahrhunderten hat; eben so bei Europäern in der Levante, z. B. das ehemalige Haus Hayes La Fontaine & Comp. in Smyrna, aber die orientalische Zunftverfassung lässt sich mit dieser Einrichtung nicht verbinden; am allerwenigsten aber kann die Behörde zugeben, dass in der Zunft der Graveure und Stempelschneider etwas derartiges Statt finde; das Siegel eines jeden Individuums ist für alle bürgerlichen Verhältnisse des Orients von der höchsten Wichtigkeit, und die Stempelschneider und Graveure sind daher im Orient einer strengeren Controle unterworfen, als jede andere Zunft; war Süleiman ein geschickter und beliebter Graveur, so wird sein Sohn Jussuf (falls derselbe auch Graveur ist) sich gern Jussuf der Sohn Süleiman's nennen, um die Kundschaft seines verstorbenen Vaters zu erhalten; aber dass er sein Geschäft unter dem Namen Süleiman mit Weglassung seines eigenen Namens Jussuf betreibt, wird ihm der Kiaja der Zunft nimmer gestatten. Ueberdies würde das Publicum, statt zu ihm zu gehen, sich sorgfältig vor ihm hüten, denn welche moralische Sicher-

heit gegen Betrügereien kann ein Individuum bieten, welches nach Belieben bald Saliman, bald Jussuf heisst?

2) Hr. v. Bartholomaei ersucht Hrn. Dorn über die Zeiträume, in welchen gewisse Abbreviaturen vorkommen, Untersuchungen an einer grösseren Anzahl Münzen vorzunehmen. Mit diesem Auskunftsmittel ist es ihm übrigens nicht Ernst, sondern er nimmt diese Wendung nur, um gegen mich einige Streiche auszuführen. Denn was er von Hrn. Dorn wünscht, habe ich ja schon längst wenigstens an den mir bis dahin vorgekommenen Münzen ausgeführt, und er brauchte nur von S. 12 bis 27 meines Werkes nachzulesen, wo er das Verlangte in Betreff eines jeden einzelnen Zeichens findet; ich habe bei jedem angegeben, wo es (versteht sich immer auf den mir bis dahin bekannt gewordenen Münzen) zuerst erscheint und wenn zuletzt. Hr. v. Bartholomaei empfiehlt zu dieser Durchmusterung sogar auch meine Arbeit, aber, wie gesagt, es war ihm nicht darum zu thun, sondern um gegen mich zu polemisiren, wobei ihm zu meinem Leidwesen neben der Haupt-Übereilung noch einige andere Übereilungen in der Hitze der Polemik entschlüpft sind. Es heisst nämlich in Betreff der Zuziehung meines Werkes zu jener Untersuchung (S. 153):

„Il en faudra malheureusement retrancher:

1. Son (annee) Jexledjird I^{re}, son Djamasp, son Azerniducht, qui sont des fantaisies de l'auteur.

2. Tous ses Kobad (39 pièces), car toutes les dates y sont confondues.

3. Pour les autres règnes il faut encore retrancher toutes les dates où il y a les nombres un, trois et six, c.-à-d. 11. 13. 16. 21. 23. 26. 31. 33. 36 etc. puisque M. Mordtmann ne distingue pas ces nombres et les prend très souvent les uns pour les autres.

4. Parmi les indications monétaires qui sont produites dans l'ouvrage en question, il faut aussi soigneusement éviter celles où il y a un *u*, un *sch*, un *e*, un *t* ou un *d*, car ces lettres sont très souvent confondues par l'auteur.^a

und in einer Note zu obiger Stelle fügt er hinzu:

~h est selon lui Nichahp. ~ est tantôt Haba, tantôt Besa etc. ~h est aussi Nahdj, Natchitchevan. Selon M. Mordtmann le o est aussi tantôt un t, tantôt un d etc. etc.^a

Ich werde auf alle diese Punkte antworten und zwar ohne Hitze und Leidenschaft:

ad 1. Son Jexledjird I^{re}, son Djamasp, son Azerniducht, qui sont des fantaisies de l'auteur.

Ob eine solche Ausdrucksweise angemessen ist, will ich hier nicht weiter erörtern, sondern sogleich zur Sache übergehen. Zwar erklärt Hr. v. Bartholomaei sich nicht deutlich darüber, ob meine „fantaisies“ die genannten Momarchen oder nur die Münzen derselben, oder auch nur die Erklärungen der Münzen betreffen; in die-

ser Ungewissheit aber bleibt mir nichts weiter übrig, als alle drei Möglichkeiten voraussetzen; also

Numero 1. Jazdegird I. Ich habe (S. 63 meiner Abhandlung, Bd. VIII der Zeitschr.) drei Geschichtschreiber angeführt, welche diesen Fürsten erwähnen, einen Perser, einen Araber und einen Turken, aber selbst hinzugefügt, dass die vorzüglichsten Quellen sassanidischer Geschichte, die Byzantiner, Taberi, Mirchond u. s. w. ihn nicht erwähnen; ich habe also meiner Phantasie nicht den Zügel schiessen lassen. Was nun die Münzen betrifft, so wird man mir doch wohl nicht zumuthen, dass ich sie à la Becker selbst fabricirt oder erfunden habe? Ich kann mich höchstens in der Deutung der Legenden versehen haben; ist das der Fall, so lässt sich darüber reden. Entweder die Legende enthält gar nicht den Namen Jazdegird, oder der Name ist zwar da, aber die Münze ist irgend einem andern der drei Jazdegirds zuzuschreiben (400—420, 440—457 u. 632—651 n. Chr. G.). Hr. v. Bartholomaei hat den Abdruck Taf. VII. No. 16 mit der Loupe untersucht, und gefunden, dass der Name Jazdegird nicht darauf steht; dies hat seine Richtigkeit. Es ist mir nicht mehr erinnerlich, was dabei vorgefallen ist; nur so viel weiss ich, dass ich Rawlinson's Münzen nicht zum Abdruck eingeschickt habe, denn seine beiden Exemplare habe ich nur kurze Zeit in Händen gehabt, als er im J. 1849 Konstantinopel auf der Reise nach England passirte; ich weiss nicht einmal mehr, ob ich einen Abdruck nahm oder nicht; dagegen finde ich glücklicherweise unter meinen Papieren die Noten wieder, welche ich damals bei der Untersuchung jener Münzen genommen hatte; nach diesen Noten stimmt die Beschreibung mit meiner S. 63 und 64 unter Nr. 151 gegebenen Beschreibung nicht überein; es muss also ein mir jetzt nicht mehr erklärbarer Irrthum vorgefallen sein. Die Legende, wie sie in meinen Papieren copirt ist, heisst auf der Vorderseite **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥** Jazdikerti, während die gedruckte Beschreibung bemerkt, dass noch ein m nach diesem Namen sichtbar ist; ferner ist die Legende der Rückseite wie folgt copirt: **𐭪𐭥𐭥𐭥𐭥**; in beiden Fällen ist nur das r undeutlich; auf keinen Fall ist es die Taf. VII. Nr. 16 abgedruckte Münze, denn wie gesagt, das Original konnte ich nicht einschicken, und die Legende der abgedruckten Münze ist in der That ganz anders; Rawlinson's Münzen sind übrigens ins britische Museum übergegangen, und es wäre also leicht die Sache zu verifiziren. Aber die Münze hat ja gar nichts von den fraglichen Monogrammen; wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Herrn Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

Numero 2. Dschamasp. Die Existenz dieses Fürsten in der Sassaniden-Dynastie ist durch sämtliche Geschichtschreiber jener Epoche bindänglich festgestellt, und darauf können also meine fantastischen keinen Einfluss ausgeübt haben, sondern höchstens in Betreff

der Münzen. Nun kennen die Neuperser ihn unter dem Namen Dschamaasp *جاماسپ*, die Griechen unter den Namen *Zacchiagns* (Agathias) und *Zaurg* (Procopius), die Syrer unter dem Namen *جاماسپ* Zamašp, die Armenier unter dem Namen *Համասպ* (Zamašp). Ferner fand ich auf einigen Münzen einen Namen, den man nach der Vieldeutigkeit des Pehlevi-Alphabetes Zam oder Gam (Kam) lesen konnte; hätte ich nun meine Weisheit bloss aus dem Pehlevi-Alphabete geschöpft, so wäre Zam und Gam (Kam) völlig gleichberechtigt; aber die Prüfung der gleichzeitigen Geschichtsschreiber zwang mich nicht an Gam oder Kam zu denken, sondern an Zam, und indem ich dies that, glaubte ich jeder historischen und numismatischen Anforderung Genüge gethan zu haben. Herr Dorn hatte, wahrscheinlich aus Unkunde der betreffenden griechischen, syrischen und armenischen gleichzeitigen Historiker, Gam gelesen, und darauf hin schrieb Hr. v. Bartholomaei mir *fantaisies* zu. Herr Dorn hat später selbst Gam zurückgenommen und sich für meinen Zam entschieden, und mit dieser Satisfaction kann ich mich hier vollständig begnügen. Aber die von mir S. 78 sub No. 182 beschriebene Münze hat ja wieder gar nichts von den fraglichen Monogrammen; wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Herrn Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

Numern 3. Azermiducht. Die Regierung dieser Fürstin ist von einer grossen Anzahl Historiker beglaubigt, also keine meiner *fantaisies*; es kann sich also wieder nur um die Münze handeln. Ich acquirirte die betreffende Münze, welche auf der einen Seite ein weibliches Profil und auf der andern Seite einen Feueraltar darstellt; neben dem Profil sieht man noch ein Paar dürftige Ueberreste einer durch eine Contremarke beschädigten Legende, welche mir *en* zu enthalten schien, weshalb ich die Münze der Azermiducht zuschrieb. Später erkannte ich diese Münze als eine indische, die also gar nicht in die Sassaniden-Numismatik gehört. Aber die Münze hat ja wieder gar nichts von den fraglichen Monogrammen; wozu also erst ihre Ausnahme empfehlen, da sie sich schon von selbst aus der von Hrn. Dorn anzustellenden Untersuchung ausschliesst?

ad 2. Tous ses Kobad (39 pièces), car toutes les dates y sont confondues.

Die Sicherheit, mit welcher Hr. v. Bartholomaei „Tous ses Kobad“, „toutes les dates“ schreibt, sollte beinahe auf den Gedanken bringen, dass er Gelegenheit hatte alle von mir untersuchten Kobad-Münzen (39 Stück) noch einmal zu revidiren, was doch gewiss nicht der Fall ist. Dies bezieht sich auf etwas anderes; Hr. v. Bartholomaei nämlich hat alle ihm zu Gebote stehenden Kobad-Münzen genauer untersucht und gefunden, dass sie 4 bis 6 verschiedene Typen darstellen, und dass jeder Typus einer bestimmten Regierungs-

periode Kobad's angehört, so dass man selbst solche Kobad-Münzen, deren Jahreszahl durch irgend einen Zufall unleserlich geworden ist, doch immer annäherungsweise bestimmen kann. Ich habe nun diese Revision an den erwähnten 39 Stücken, so weit sie mir möglich war, vorgenommen; zum Glück fand ich selbst von denjenigen Stücken, die sich längst nicht mehr hier befinden, noch die Abdrücke in meinen eigenen Schubkasten; ich untersuchte ferner auf Hrn. v. Bartholomaei's Anregung alle mir irgend zugänglichen neuen Kobad-Münzen, im Ganzen wenigstens 150 Stück, und das Resultat meiner Untersuchung ist Folgendes: 1) dass sich nicht 4—5, sondern wenigstens 10 verschiedene Typen ergeben; 2) dass diese verschiedenen Typen durchaus nicht an bestimmte Regierungsepochen gebunden sind; 3) dass also Hrn. v. Bartholomaei's scharfsinnige Distinction nicht stichhaltig ist; 4) dass ich mich bei den in meinem ersten Werke beschriebenen 39 nur höchstens zwei bis dreimal geirrt habe, und zwar unter Umständen, wo der Irrthum fast gar nicht zu vermeiden war. Alle diese vier Sätze werde ich später unter der Rubrik Kobad genügend ausführen. Hier nur das nöthige in Betreff der Prägestätten, event. Stempelschneider.

Gesetzt also ich hätte mich so gröblich geirrt, eine Kobad-Münze vom Jahre 41 für eine Münze vom Jahre 1 auszulegen. Vom Jahre 41 kenne ich 6 Prägestätten, von denen 3 schon resp. unter Bahram IV., Schoper III, und Piruz vorkommen, die andern 3 aber erst unter Kobad erscheinen. Im letzteren Falle wäre also der in Rede stehende Stempelschneider nicht 260, sondern 240 Jahre alt geworden. Ich denke, das ernsthaftes Publicum wird mir nicht zumuthen bei diesem Punkte noch eine Minute länger zu verweilen.

ad 3. Pour les autres règnes il faut encore retrancher toutes les dates où il y a les nombres un, trois et six, c.-à-d. 11, 13, 16, 21, 23, 26, 31, 33, 36 etc. puisque M. Mordtmann ne distingue pas ces nombres et les prend très souvent les uns pour les autres.

Jeder Anfänger in der Pehlevi-Namismatik weiss, dass sich auf den Münzen 11 und 13, 21 und 23, 31 und 33 sehr ähnlich sehen, und der Numismatiker hat daher die Münzen, wo eine solche Zahl vorkommt, zweimal zu untersuchen, ehe er sie aus der Hand legt; um nun dem Leser zu beweisen, dass ich mich nicht geirrt habe, hätte ich bei jeder einzelnen Münze, welche eine solche Zahl enthält, genau angeben sollen, wie die Züge aussehen, oder ich hätte sie alle abdrucken lassen müssen; im ersten Falle wäre meine Arbeit von einem kolossalen Umfang geworden, im zweiten Falle aber hätte die Zahl der Kupferplatten bis ins Unendliche vermehrt werden müssen, und zwar beides ohne irgend einen denkbaren erlöcklichen Nutzen für die Wissenschaft; gedankt hätte mir niemand für diese hausbackene Arbeit, wohl aber hätte ich wahrscheinlich allerlei schöne jedoch gerechtfertigte Ausstellungen zu hören bekommen. Hr. v. Bartholomaei aber benutzt diesen Umstand, um ohne Weiteres









zu erklären, dass ich diese Daten sehr oft verwechselt habe, obgleich es schwer zu glauben ist, dass er eine Revision der von mir bestimmten Münzen vorgenommen hat. Ich will nun durchaus nicht in Abrede stellen, dass ich mich wohl hin und wieder geirrt habe; sehr oft ist es unmöglich sich für das eine oder das andere zu entscheiden, namentlich wenn die Legende durch Rost oder anderweitig beschädigt ist, oder wenn ein eifersüchtiger Inhaber von Münzen eine genauere Untersuchung und noch viel weniger einen Abdruck gestattet (denn auch solche Münze giebt es hier im Orient). Aber gesetzt selbst, trotz meiner speciellen Aufmerksamkeit auf diesen Punkt hätte ich die Hälfte, ja drei Vierteltheile der Münzen dieser Art verwechselt: welches Unglück habe ich denn damit in der Numismatik oder Geschichte angerichtet, wenn ich z. B. eine Münze von Chusrav um 2 Jahre vor- oder nachdatire, z. B. 11 statt 13 oder 13 statt 11? Ferner womit sollte ich die Zahl 6 verwechselt haben? Ich weiss recht gut, dass 15 der Zahl 11 und 13 sehr ähnlich sieht, aber 28, 36, 46 u. s. w., womit sollte ich sie verwechselt haben? Hätte Herr v. Bartholomaei sich weniger von seiner Hitze fortreissen lassen, so würde er gewiss nicht in der betreffenden Stelle 26 und 36 geschrieben haben. Ich wiederhole es noch einmal, ich gebe gern zu, dass ich mich in einzelnen Fällen bei einer schlecht conservirten oder schlecht geprägten Münze geirrt haben mag; aber ich kann versichern, dass, wenn solche Verwechslungen vorgekommen sind, ihre Zahl nur sehr gering ist, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ich bei der grossen Zahl von Münzen, die mir vorgekommen sind, alle zweifelhaften Münzen unbedingt ausgeschlossen habe, d. h. alle diejenigen Münzen, wo durch irgend einen Zufall die Legende ganz oder theilweise unleserlich geworden war. In der Vorrede habe ich beiläufig erwähnt, dass ich gegen 2000 Sassanidenmünzen in Händen gehabt habe; mein Werk aber enthält keine Tausend, von denen noch eine grosse Anzahl aus anderen Werken entlehnt sind, z. B. aus Longpérier, fast alle Chalifenmünzen aus Thomas; dieser Umstand allein beweist, welche grosse Anzahl ich von meinen Beschreibungen ausgeschlossen habe. In der That, was wäre dem Numismatiker damit gedient, wenn ich eine Münze von Chusrav I. oder II. beschrieben hätte, ohne das Regierungsjahr oder den Prägeort anzugeben, wenn sie sonst nichts besonderes hat?











Nehmen wir nun einmal an, ich hätte eine derartige Münze falsch gelesen, 11 statt 13 und zwar durch einen unglücklichen Zufall gerade eine solche, auf welcher die Abbreviatur eines solchen Stempelschneiders zum ersten Mal vorkommt; der betreffende Stempelschneider würde also in dem Falle nicht 200, sondern 202 Jahre alt geworden sein. Ich denke, das ernsthafte Publikum wird mir nicht zumuthen bei diesem Punkte noch eine Minute länger zu verweilen.







ad 4. Parmi les indications monétaires qui sont produites dans l'ouvrage en question, il faut aussi soigneusement éviter celles où il y a un *a*, un *sch*, un *s*, un *t*, ou un *d*, car ces lettres sont très souvent confondues par l'auteur.




Fast geräthe ich auf den Gedanken, Hr. v. Bartholomaei hat seine Worte und Wendungen absichtlich so gestellt, als wollte er mich in den Augen des Publicums als einen der grossartigsten Charlatane brandmarken; ich gestehe, dass dieser Passus und die dazu angehängte Note so wie noch einige andere Stellen auf mich diesen Eindruck machten, und unter diesem Eindruck war meine Schrift geschrieben, welche ich später zurückgezogen habe. In der That, Hr. v. Bartholomaei hat doch nicht geglaubt (ich will ihm gern zu seiner Ehre diese Gerechtigkeit widerfahren lassen), dass ich von den 18 Buchstaben des Pehlvi-Alphabetes 5, sage fünf Buchstaben, mit einander verwechselt habe!? Ich nehme daher an, dass er diese Stelle nur in der Uebersetzung auf diese Weise stylisirt habe, und dass er hat sagen wollen, ich hätte *a*, *sch* und *s*, so wie *t* und *d* oft mit einander verwechselt. Ist dies der Fall, so lässt sich darüber reden. Unter dieser Voraussetzung also (weil unter einer andern auch eine ganz andere Antwort erforderlich wäre) bemerke ich Folgendes.

Die Pehlvi-Münzkunde ist eine neue Wissenschaft, die noch weit entfernt von ihrem völligen Ausbau ist. Die fraglichen Legendensind nur in den wenigsten Fällen ganz ausgeschrieben; in den meisten Fällen sind es Abbreviaturen von 2, höchstens 3 Buchstaben: ich deute sie als Prägestätten, Hr. v. Bartholomaei als Namen von Stempelschneidern; in dem einen wie in dem andern Falle handelt es sich also darum diese Abbreviaturen so zu deuten, dass sie einen entsprechenden Sinn geben. Nun aber sehen sich im Pehlvi-Alphabet die Buchstaben *a*, *s* und *sch* sehr ähnlich. Wenn eine kufische Münze einen unbekannten Namen enthält, so ist der Numismatiker genöthigt den Zug *و* als *و* *ت* *ث* *ن* oder *خ* zu lesen; er muss alles versuchen, um zu einem sachgemässen Resultat zu kommen, und selbst sich nicht scheuen auch noch *ج* oder dergartiges zu probiren, wenn es nicht anders geht. Ich denke, dieselbe Regel gilt auch für das Pehlvi, wenn es sich um einen Buchstaben handelt, der *a*, *s* oder *sch* seyn kann; statt in solchen Fällen einen Fehler zu begehen, beobachte ich mir eine anerkannte und allgemein gültige Regel. Eine eigentliche Verwechslung mir nachzuweisen dürfte Hr. v. Bartholomaei doch wohl etwas schwer fallen, denn ich habe ja eine besondere Tafel mit den fraglichen Abbreviaturen aufstellen lassen; kann er mir auf derselben eine derartige Verwechslung nachweisen? Er wird vielleicht mit Thomas das *omni*öse *من* = *پیشا* anführen, aber darüber werde ich noch später reden. Hr. v. Bartholomaei wusste sicher in dem Augenblicke, wo er diese Stelle gegen mich schrieb, nicht was er schrieb, denn nur wenige

Seiten vorher (S. 147) schreibt er wörtlich: „quant au nombre 10, je l'ai sur plusieurs exemplaires ; ici la 2^e lettre est un  et non pas un : le cas se rencontre trop souvent pour qu'on puisse l'attribuer à une faute de graveur, mais je ne puis que vous indiquer le fait, sans prendre sur moi d'expliquer l'emploi de la forme  pour la forme cénétique ordinaire  aschira.“ Hinsichtlich des  und ich hat Hr. v. Bartholomaei mich durch diese Stelle glänzend gerechtfertigt, und ich brauche daher zu meiner diesfälligen Vertheidigung kein Wort weiter hinzuzufügen; was  und  betrifft, so sehe sich jeder unbefangene Leser mit gesunden Augen auf den Isphaheden-Münzen (oder deren Abdruck, z. B. auf Taf. IX. No. 35 meines Werkes) das Wort Tapuristan an, wo beide Buchstaben vorkommen, und ich denke auch darüber brauche ich kein Wort weiter zu verlieren.

Nun  und ,  und : da müßte ich ja stockblind seyn, um diese beiden Buchstaben zu verwechseln: das wird auch wohl nicht Hrn. v. Bartholomaei's Meinung gewesen seyn, aber der Leser kann aus seinen Worten nichts anderes entnehmen. Die Sache verhält sich aber so; auf den Pehlevi-Münzen wird der Name Kohad bald Kavad bald Kavat geschrieben; eben so werden die Zahlen 70 und 80, welche im heutigen Persisch  and  mit einem  am Schlusse geschrieben werden, im Pehlevi mit  am Schlusse angedrückt: in der hebräischen Transcription habe ich immer sorgfältig angesetzt, wenn im Pehlevi-Text  oder  war, aber in der deutschen Uebersetzung habe ich nicht beständig Kavut und Kavut abwechseln lassen, weil der der orientalischen Sprachen unkundige Leser durch solche Confusion leicht verwirrt werden könnte. Darin besteht nun mein ganzes Verbrechen. Aber selbst zugegeben, ich hatte es nicht thun sollen, welchen Einfluss hätte diese Verwechslung auf die von Hrn. Dorn anzustellende Untersuchung? Wurden dadurch die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei weniger alt geworden seyn? Ein solcher Graveur möge nun Daniel oder Taniel, Artachschir oder Ardeschir, Achmatana oder Hamadan heißen, er wird 300 Jahre alt, möge man es nun dreihundert oder treihundert schreiben. Hätte wer es auch sei wirklich diese Untersuchung angestellt, ich stehe dem Hrn. v. Bartholomaei dafür ein, das Resultat wäre sicher dasselbe geblieben.

ad Notam.  est selon lui Nishab,  est tantôt Bala, tantôt Besa etc.  est aussi Nahj, Natchichevan. Selon M. Mordmann le  est aussi tantôt un , tantôt un  etc. etc.

Hier bleibt mir geradezu nichts anders übrig als Hrn. v. Bartholomaei zu ersuchen, mir nachzuweisen, wo ich die angegebenen Fehler begangen habe; über , das bald , bald  seyn soll, habe ich mich schon so oben erklärt.

Was nun das Hie Rhodus hic salta betrifft, so beweist Herr

v. Bartholomaei wenigstens in den beiden mir zu Gesicht gekommenen Schriften eine auffallende Enthaltensamkeit; auch nicht der leiseste Versuch wird gemacht, das europäische Publicum mit einem der Stempelschneider der Sassanidenfürsten bekannt zu machen. Nur indirekt erfahre ich einiges dieser Art aus den Schriften des Hrn. Dorn. Demnach wäre das, was Olshausen, Thomas und ich bisher Chorsasan lasen, Avoul-hasan ^{اۋول حسن} oder Aoulasan ^{اۋولاسان} ¹⁾. Ueber diese Conjectur brauche ich weiter kein Wort zu verlieren, indem ich den Leser bloss auf die im VIII. Bande der Ztschr. d. D. M. G. S. 105. enthaltene ganz trockne und dürre Aufzählung der vier Münzen des Umeyyeh Abdallah verweise. Ferner erfahren wir auf dieselbe indirecte Weise, dass Hr. v. Bartholomaei den Namen ^{سکین} (Iran) ^{ايران} Azeran liest und für den Namen eines Stempelschneiders ausieht; dass es keinen Stempelschneider dieses Namens gegeben hat, dürfte sich allerdings schwer beweisen lassen; ist denn aber der Wissenschaft, dem heiligen Ernst der Wissenschaft damit gedient, wenn Sapor, Bahram, Hormuzd, Chusrav u. s. w. statt „König der Könige von Iran“ zum „König der Könige von (dem Stempelschneider) Azeran“ degradirt werden, bloss weil man das Wort Iran auf einer persischen Münze nicht leiden will? Endlich noch erfahren wir durch Hrn. Dorn (freilich sind dessen Ausdrücke nicht ganz deutlich; es ist möglicherweise nur eine Conjectur des Hrn. Dorn nach dem Princip des Hrn. v. Bartholomaei), dass die Abbréviation ^{بۋۋ} (von mir und andern bisher durch Achmatana = Echatana oder Hamadan erklärt) „der Hamadaner“ scil. Münzmeister, bedeutet. Der Hamadaner Münzmeister (wem fällt nicht dabei der berühmte Hamadaner Münzfälscher Becker II. ein?) hat doch wohl seinen Namen von der Stadt Hamadan und nicht umgekehrt; somit wären wir also durch eine kühne Wendung wie durch Zauberwei wieder zu den perhorrescirten Städtenamen gekommen.

Da Hr. v. Bartholomaei gegen meine Städtenamen nichts anderes aufbringen kann, als die Einförmigkeit der Typen, und seine Stempelschneider Avoulhasan (oder Aoulasan), Azeran (und den Hamadaner?), gegen welche sein eigenes einziges Argument mit zehnfacher Stärke kämpft, so könnte ich ihn hier billig verlassen, und die übrigen Punkte unter den betreffenden Rubriken abhandeln. Ich muss jedoch noch einen Punkt berühren, weil derselbe das Allgemeine betrifft, und zwar sehr geringfügig ist, aber doch nicht übergangen werden darf, damit es nicht den Schein hat, als wäre dieser Punkt ein unwiderleglicher Beweis meiner Unwissenheit oder Charlatanerie. Hr. v. Bartholomaei sagt S. 145, ich hätte besser daran gethan, persische Charaktere statt der hebräischen bei der Transcription anzuwenden. Ich will hier nicht über den Ausdruck „persische Charaktere“ rechten, denn was er so nennt, ist gewiss eben

1) B. Dorn, Nachträge zu den neuen Ansichten. 15/27. Oct. 1858. S. 473.

so gut semitischen Ursprungs als die hebräischen Charaktere. Eben so wenig lege ich darauf Gewicht, dass Hr. v. Bartholomaei der semitischen Sprachen nicht mächtig ist, wie dies seine vorhin angeführte Bemerkung über die Zahl 10 beweist. Ich bemerke nur, dass ich das hebräische Alphabet wählte, weil der Vorstand der D. M. G. mir diesen Vorschlag, unter Hinweisung auf S. de Sacy's Vorgang, machte, und ich befolgte gern diesen Vorschlag, weil ich ausser der durchaus nicht wegwerfend zu behandelnden Autorität S. de Sacy's noch andere Gründe dazu hatte. Hätte ich aber gegen den Vorschlag des Vorstandes das arabische Alphabet gewählt, so wären die Recriminationen über Buchstaben-Verwechslungen wahrscheinlich bis ins Unendliche vermehrt worden, denn ich hätte wie folgt umgeschrieben:

~ in Varahrán	durch	وَرَهْرَان	nach der Analogie von	بهرام
in Mahamet	durch	مَحْمَد	" " " "	محمد
in Chaurai	durch	خوسرو	" " " "	خسرو
eben so:				
• in vist	durch	وِست	" " " "	بيست
in talata	durch	تَلاتا	" " " "	ثلث
in Tapuristan	durch	طپورستان	" " " "	طبرستان

Ich komme jetzt zu Hrn. Dorn, welcher sich ebenfalls ganz entschieden gegen die geographischen Namen auf Pehlevi-Münzen ausspricht, zwar nicht mit solchen Ausdrücken, wie Hr. v. Bartholomaei, aber doch zu meinem Leidwesen mit einem Eifer, der ihn nicht immer zu bündigen Schlüssen führt. Seit dem Jahre 1857, wo Hr. Dorn sich zu dieser Ansicht bekennt, hat unser schon früher bestandener freundschaftlicher Verkehr nicht den geringsten Abbruch erlitten, und wenn ich in den folgenden Zeilen die Argumente des Hrn. Dorn etwas scharf erfasse, so möchte ich doch um keinen Preis die Meinung aufkommen lassen, als sey die Gesinnung meiner persönlichen Hochachtung und Freundschaft gegen diesen vortrefflichen Mann geringer als es sich gebührt: sollte mir dennoch ein verletzendes Ausdruck entfahren, so möge er es mir verzeihen und überzeugt seyn, dass ich wesentlich ihn nicht verletzen wollte. Nach dieser Einleitung wiederhole ich nunmehr öffentlich die schon vor längerer Zeit auf schriftlichem Wege an ihn gerichtete Kriegserklärung, und zwar zunächst über die Prägestätten.

Hr. Dorn bringt gegen mein Princip von den Prägestätten keinen einzigen positiven Grund vor, also noch weniger als die Herren Khanykov und v. Bartholomaei, von denen doch jeder ein Argument auführte, es wäre denn, dass er die Argumente dieser beiden Gelehrten sich aneignete. In diesem Falle aber würden sich dieselben gegen seine eigene Hypothese mit noch viel stärkerer Kraft wenden, als gegen meine Städtenamen, und eigentlich wäre damit die Sache schon, gewiss zu meiner grössten Freude, erledigt.

Hr. Dorn aber sucht als wissenschaftlicher und gewissenhafter Mann nicht bloss einzureissen, sondern auch dafür etwas Haltbares, positives aufzubauen, und machte deshalb verschiedene Versuche. Die Idee des Hrn. v. Bartholomaei scheint er aber, obgleich er ihr anfangs Beifall schenkte, nicht weiter verfolgt zu haben, wahrscheinlich weil er ebenfalls fühlte, dass das patriarchalische Alter der Stempelschneider doch ein gar zu bedenkliches Ding ist, abgesehen davon, dass das Argument Khanykov's von der Willkür, und v. Bartholomaei's von Einförmigkeit den Stempelschneidern viel verderblicher wird als den Prägestätten. Er kommt also auf den Gedanken, dass die fruglichen Abkürzungen Worthzeichen der Münzen bedeuten; aber mehr als ein Schock ganz verschiedener Worthzeichen für Münzen desselben Metalles, desselben Gewichtes und derselben Grösse sind doch eine zu starke Zumuthung an den gesunden Menschenverstand, der doch auch den alten Persern so wenig fehlte, wie ihren heutigen Nachkommen. Also auch diese Hypothese wurde von Hrn. Dorn ohne Sang und Klang in aller Stille beseitigt, und ich brauche mich also nicht dabei aufzuhalten.

Nunmehr kommt Hr. Dorn auf die Idee, dass es allerlei Epitheta orantia sind, die sich bald auf den Monarchen, bald auf den Feneraltar, bald auf sonst irgend etwas Herrliches beziehen, z. B. lobend, der einen Segenswunsch Sprechende, der Vorstand, Priester, Prophet, machte, etc, das heilige Fener u. s. w. Zum Ausbau einer solchen Hypothese steht Hrn. Dorn der ganze Sprachschatz von Persien, von der Kellinschrift auf dem Grabe des Kyros und von den heiligen Schriften Zoroaster's an bis auf die letzte Nummer der Teheraner Hofzeitung herab zur Verfügung, während mir zum Ausbau meiner Hypothese nur der geographische Umfang des Sassanidenreiches und auch dieser nur mit vielfachen Einschränkungen zu Gebote steht. Das Argument des Hrn. Khanykov trifft also diese Hypothese noch viel härter als die meinige.

Wollte ich auf einer älteren deutschen Münze das S. I. R. S. A. durch Summum ius regitur semper auro deuten, so würde man gegen diese übel angebrachte Spielerei mir bemerken, dass diese Buchstaben in amtlicher Uebersetzung „Allezeit Mehrer des heiligen Römischen Reiches“ bedeuten, und dass ich sie also Sacri Imperii Romani semper Augustus lesen müsse. Wollte ich auf einem österreichischen Dukaten die Buchstaben A. A. durch Aoul Asan oder Ach (du lieber) Augustin deuten, so würde man mich wahrscheinlich wegen ungehörlicher Uebersetzungen bestrafen, und mich belehren, dass diese Buchstaben in amtlicher Uebersetzung „Erzherzog von Oesterreich“ lauten, und dass ich sie also Archidux Austriae lesen müsse. Aehnlich geht es mit dem Worte سکندر, welches Hr. Dorn Aderan liest, obgleich die amtliche Uebersetzung auf den Denkmälern von Nakschi Rüstam *Apurw* lautet.

Man könnte mir vielleicht einwenden, dass das Wort in dem Titel der Könige seine Bedeutung („Iran“) behält, und nur an der

Stelle des Reverses auf der rechten Seite des Feneraltars Aderan gelesen werden müsse; aber wo und wann hat denn ein d an dieser Stelle so angesehen? Und warum soll es hier etwas anderes bedeuten, als im Königstitel? Ist denn der Name Iran so etwas Unerhörtes auf einer persischen Münze? Zur Bestätigung dieser Hypothese führt Hr. Dorn eine Stelle aus Hrn. Olshausen's Schriften an, aber ich fürchte, Hr. Dorn lässt Hrn. Olshausen etwas sagen, woran dieser gewiss nicht gedacht hat. Vergleichen wir beide Stellen mit einander.

Olshausen schreibt (*Die Pehlewi-Legenden* etc. S. 76): „Auf dieser letzten (Münze) liest man auf der Kehrseite rechts ein pehlwisches Wort, das in arabischer Transcription genau den Namen إيران Irân giebt.“ Wer diese Worte unbefangen liest, der wird sie unstreitig so verstehen, dass Hr. Olshausen auf der erwähnten Münze den Namen Iran d. h. Persien las; Olshausen hatte den guten Geschmack seinen Lesern zuzutrauen, dass sie wissen, was Iran bedeutet; er unterliess es daher ihnen mit schulmeisterlicher Pedanterie zu demonstriren, dass Iran = Persien und Persien = Iran. So wenigstens verstehe ich die Sache. Gesetzt aber ich hätte mich geirrt, gesetzt Olshausen wollte unter dem Worte Iran nicht Persien verstanden haben, so würde er doch sicher etwas darüber bemerkt haben, etwa z. B. „Irân, worunter aber nicht Persien zu verstehen ist, sondern irgend etwas anderes.“

Hr. Dorn bemerkt nun zu dieser Stelle (*Forschungen in der Pehlewy-Münzkunde* 1/13. April 1859) S. 613: „Olshausen fand auf einer Ormusd-Münze Iran, ohne sich über dessen Bedeutung weiter auszusprechen.“ Aber jedermann, der Olshausen's Worte gelesen hat, wird sich dieser Ansetzung widersetzen. Als Olshausen diese Worte „den Namen Irân“ niederschrieb, dachte er sicherlich nur an Persien und nicht an einen Stempelschneider Azerân oder an irgend ein heiliges Feuer. Uebrigens ist Olshausen noch am Leben, und ist daher im Nothfall im Stande selbst Auskunft darüber zu geben, was er sich damals dabei dachte, wenn es überhaupt nothwendig ist deshalb nachzufragen.

Die Stempelschneider des Hrn. v. Bartholomaei als physische Wesen sind zu packen, besonders bei ihrer schwachen Seite, ihrem ehrwürdigen Alter; die Auslegungen des Hrn. Dorn aber sind flüchtiger Art und nicht so greifbar; man ist genöthigt mit einer Stange im Nebel herumzuschlagen; glücklicher Weise hat Hr. Dorn selbst sie mit gar keinen positiven Argumenten oder Waffen versehen, und so können meine Städtenamen wohl noch Stand gegen sie halten, besonders wenn ich jetzt mit meinen Argumenten für meine Städtenamen herauströcke; einstweilen steht die Partie zwischen uns noch ziemlich gleich; ich habe meine Städtenamen sowohl in dem Umfang des Sassanidenreiches als in den Buchstaben der Abbréviaturen nachzuweisen; aber das Argument des Hrn. v. Bartholomaei von der

Einförmigkeit hat ihnen nichts anhaben können, so wenig wie das des Hrn. Khanykov von der Willkür; dagegen bräncht sich Hr. Dorn mit der Nachweisung seiner Epitheta nicht in so engen Schranken zu bewegen, aber das Argument des Hrn. Khanykov schadet ihnen mehr, als meinen Städtenamen; nur schätzen sie sich einigermaßen durch ihre flüchtige ungreifbare Natur. Ehe ich aber meine Reserven ins Feld rücken lasse, besuche ich mich einen schwachen Punkt in der Stellung meines Gegners zu erfassen und mich dort festzusetzen.

Hr. Dorn berichtet unterm 13/30. Nov. 1859 über eine kufische Münze von Merv, welche wie die von mir im XII. Bd. der Ztschr. p. 53, No. 306 beschriebene Münze den Namen Merv sowohl in kufischer Schrift in der Exerge, als in Pehlevischrift auf dem Hauptfelde das R trägt, und vernuthet, dass es dieselbe sey, weil das Jahr der Prägung nicht ganz deutlich ist. Eine Revision im Cabinet Subhi Bey's, welche ich in Folge dessen vornahm, bestätigte die Bemerkung des Hrn. Dorn, und ergab, dass sie mit der von ihm beschriebenen Münze völlig identisch ist. Sie ist also vom J. 81 und nicht 101. Soweit die Zahl. Die Exerge besagt ferner wie folgt: *حرب عذا الدرهم ممر*, und auf beiden Münzen steht noch *۱۵۳*. Von letzterem Worte heisset es nun bei Hrn. Dorn: „Das untenstehende Wort kann nun möglicher Weise pehlevisch *مرود* oder *مرد* lauten.“ Was würde Hr. Dorn sagen, wenn ich aber die arabische Legende mich wie folgt ausdrücken wollte: „Die arabischen Worte der Exerge kann man möglicher Weise übersetzen: Dieser Dirhem wurde in Merv geprägt.“ Aber Hr. Dorn und jeder andere der arabischen Sprache Kundige würde mir entgegenen, dass diese Worte ja gar nicht anders übersetzt werden können. Nun, eben so weiss Hr. Dorn und jeder andere des Pehlevi Kundige, dass das Pehlevi-Wort gar nicht anders als Merv gelesen werden kann. Da aber sich hieraus ergibt, dass auf der Münze der Prägeort Merv sowohl in kufischer Schrift wie in Pehlevi ausgedrückt ist, und zwar letzteres gerade so wie auf den älteren Chalifenmünzen mit Chosroen-Typus, so fühlte Hr. Dorn, dass darin ein starkes Argument für meine Städtenamen liegt, und übersetzte daher die Legende nicht vollständig, wie er es doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 in demselben Bericht that; von dieser Münzlegende übersetzte er nur die Jahreszahl; sie lautet aber in vollständiger Uebersetzung: „Im Namen Gottes wurde dieser Dirhem in Merv im Jahre 81 geprägt.“ Und eben, weil die vollständige Uebersetzung so lautet und gar nicht anders lauten kann, bestätigt sie zugleich vollständig die Auslegung des Pehlevi-Wortes auf derselben Münze, welches Merv lautet und die Stadt Merv in Chorasán bedeutet, und gar nichts anderes bedeuten kann.

Der älteste geographische Name auf Pehlevi-Münzen ist Iran, der jüngste und letzte ist Merv, derselbe Ort, wo der letzte Sassa-

nidenfürst Jozdegird sein Leben und Reich verlor. Beide Namen aber sind, wie ich hier gezeigt habe, durch offizielle Uebersetzungen gesichert, Iran durch *Agarwar* auf dem Denkmal von Nakschi Rostem und Mery auf der kufischen Münze vom Jahre 81. Indem ich also den Anfangspunkt und den Endpunkt der geographischen Namen mit voller Sicherheit besetze, gegen das Aderan des Hrn. Dorn und gegen das im Nebel schleichende *مردن* oder *مرد*, welches dem Nichtkenner des arabischen Alphabetes eine unbekannte Grösse bleibt, lasse ich jetzt meine Reserven ins Feld rücken, die ich noch bisher geschont habe. Bis jetzt habe ich meine Hypothese von den Städtenamen und Prägestätten nirgends begründet; 1853 schickte ich sie ohne weiteren Schutz hinaus, weil ich dachte, sie würden sich schon von selbst vertheidigen. Folgendes sind nun meine Hauptgründe für die Prägestätten auf den Sassanidenmünzen.

1) Neben den Abbreviaturen, welche seit Ptoz auf der Rückseite, rechts neben dem Feneraltar erscheinen, und welche aus 2 oder 3 Buchstaben bestehen, treffen wir einzelne ganz ausgeschriebene Worte, welche jedesmal einen geographischen Namen anzeigen. Solche ganz ausgeschriebene Namen unter den Sassaniden sind *سکیر* Iran, *س* Chudsch (Chuzistan), *ک* oder *ک* Raju (Rai = Rhages), *س* Ut (Otiene), *س* Hira, *س* Jезд, *س* und *س* Baza und Pasa und das noch freilich nicht befriedigend erklärte *س*. Mit Ausnahme des letzteren also, welches ich vorläufig nicht berücksichtigen will, erkennt ein unbefangener Sinn, der nicht für eine spezielle Lieblings-Hypothese eingenommen ist, auf den ersten Blick ganz bekannte geographische Namen, darunter den Namen des Landes selbst, dem sämtliche Sassanidenmünzen angehören, und die übrigen theils Provinzen, wie Chuzistan, Ut, theils bedeutende Stadt, wie Raj, Hira, Jезд und Baza. Dass unter diesen Namen die Hauptstadt des Reiches nicht vorkommt, erscheint zwar auf den ersten Blick befremdend, erklärt sich aber sofort auf die ungewungenste und natürlichste Weise, sobald man die übrigen Zeichen durchmustert, unter denen man ebenfalls ganz ausgeschriebene *س* findet, Baba, die Pforte, von den ältesten Zeiten an bis auf den heutigen Tag die allgemein übliche Bezeichnung der Residenz des Monarchen im Orient. Dass Baba zu lesen ist und dass es „Pforte“ bedeutet, wird von Niemanden in Abrede gestellt, selbst von Hrn. Dorn nicht, der nur nicht „die Pforte des Monarchen“, sondern „die Pforte des Feuertempels“ darunter verstanden wissen will, obgleich es allgemein bekannt ist, dass die Zoroaster-Religion nichts von Tempeln wusste, und auch bis auf den heutigen Tag in dem ganzen Umfang der persischen Monarchie keine Spur aufgefunden ist, die man für einen Feuertempel hätte halten können.

Gegen dieses Argument verschwindet der Einwurf, dass man auf den älteren Sassanidenmünzen keine Prägestätte angegeben findet; dasselbe Argument liesse sich mit völlig gleicher Berechtigung gegen

die Jahreszahlen anwenden, deren Existenz doch von Niemanden angefochten ist. Auch bietet die Numismatik aller Länder und Städte genau dieselbe Erscheinung dar; erst im Laufe der Zeiten erkannte man die Nothwendigkeit auf den Münzen Zeit und Ort ihrer Ausprägung anzugeben.

2) Die Araber, die unmittelbaren Nachfolger der Sassaniden in der Herrschaft über Persien, wussten sicher recht gut, was die verschiedenen Legenden auf den Sassanidenmünzen zu bedeuten hatten; zwar brachten sie diese Kenntnisse nicht aus Arabien mit, aber sie hatten Zeit genug in Persien sich darüber belehren zu lassen. Anfangs begnügten sie sich damit die cursirenden Münzen durch irgend ein charakteristisches Wort (oder Worte) als islamitische Münzen zu stempeln; dann nahmen sie einzelne Veränderungen vor, ohne den Typus abzuschaffen, weil die Bekehrung der Feueranbeter zum Islam noch lange nicht vollzogen war (und auch bis auf den heutigen Tag noch nicht gänzlich vollzogen ist). Diese Veränderungen betrafen zuerst die Jahreszahlen, indem sie statt der Regierungsjahre Chusray's II. die Jahre der Hidschret setzten; dann setzten sie statt des Namens Chusray den Namen des jeweiligen Chalifen oder General-Gouverneurs der Provinz, und statt der bis dahin üblichen Abkürzungen erscheinen jetzt ganz ausgeschriebene Namen, z. B. Bactra, Herat, Kirman, Segestan, Chorasän; ganz verschwunden aber die Abkürzungen doch nicht, denn ungefähr 18 erhielten sich bis auf die letzten Zeiten. Da sie also mit Sicherheit die Bedeutung derjenigen Legenden kannten, welche die Jahreszahl und den Namen des Münzherrn ausdrückten, so wäre es widersinnig, wenn man annehmen wollte, dass sie die Bedeutung der Abkürzungen nicht kannten: im Gegentheil, sie ersetzten sie theils durch voll ausgeschriebene Namen, in denen man auf den ersten Blick lauter bekannte geographische Namen erkennt (sobald man nicht den Kopf mit Avulhasan und ähnlichen Phantasiegebilden angefüllt hat), theils behielten sie sie bei.

3) Ein grosser Theil der Abkürzungen erklärt sich sehr leicht und unangewungen durch geographische Namen, während jedes andere Prinzip zu endlosen Schwierigkeiten führt. Zu solchen auf den ersten Blick erkennbaren Namen rechne ich **𐭪𐭫** Cho(rasan), **𐭪𐭫𐭪** Achma(tana) = Ecbatana = Hamadan, **𐭪𐭫** Her(at), **𐭪𐭫** Farr(a), **𐭪𐭫** Merv), **𐭪𐭫** Sta(chr) = Persepolis, **𐭪𐭫** As(pahan) = Isfahan, **𐭪𐭫** Zer(endesch), **𐭪𐭫** Ab(iverd), **𐭪𐭫** Ram, jedenfalls eine der mit Ram zusammengesetzten Städte, **𐭪𐭫** Ter(med), **𐭪𐭫** Ta(rom), **𐭪𐭫** Am(ol) u. s. w.

Dass nicht alle Abkürzungen sich sogleich einer befriedigenden Lösung unterwerfen, sollte doch wohl kein Einwurf seyn; ein billiger Beurtheiler wird in Erwägung ziehen, dass die Pehlvi-Numismatik noch erst eine ganz junge Wissenschaft ist, und dass

wir über die statistisch-geographischen Verhältnisse des Sassanidenreiches namentlich im Innern und im Osten sehr wenig Kunde haben. Wie lange hat es gedauert, ehe man mit den ähnlichen Abbréviationen auf griechischen Münzen im Reinen war?

4) Die meisten der ermittelten Prägestätten finden wir sofort auf den ältesten kufischen Münzen wieder, sobald die Araber anfangen eigene Münzen zu prägen. Bekanntlich sind die Omaiaden-Münzen, namentlich die älteren, die schönsten Chalifenmünzen, und überhaupt die schönsten kufischen Münzen, und die Zahl der Prägestätten ist wahrscheinlich noch lange nicht vollständig bekannt. Mit Ausnahme der neugegründeten Städte (Basra, Wasit u. s. w.) aber finden wir alle in Persien vorkommenden Prägestätten kufischer Münzen schon zur Zeit der Sassaniden in Thätigkeit. Es ergibt sich also daraus der Schluss, dass die Araber, welche bekanntlich aus ihrer Halbinsel die Kunst des Geldprägens nicht mitbrachten, die in Persien vorgefundenen Münzwerkstätten, Stempelschneider, Münzmeister u. s. w. verwendeten; wie wäre es sonst begreiflich, dass sie, die vorher nie Münzen geprägt hatten, sich sofort als Meister in der Kunst zeigten? Und überdies in solcher Menge! Wir finden Münzen aus Basra, Wasit, Schiraz, Ispahan, Rej, Darabdschird, Zerendsch, Herat, Merv u. s. w., alle einformig, wie die Soldaten eines Regiments, alle von gleicher Schönheit, und alle, wenn man sich die Namen der Prägesteorte ohne diakritische Punkte vorstellt, wie sie es in Wirklichkeit sind, in dieser Beziehung derselben Willkür unwissender Ausleger angesetzt. Kurz, alles was gegen die sassanidischen Prägestätten vorgebracht ist, lässt sich auch gegen die Prägestätten der arabischen Chalifen einwenden, und zwar mit demselben Rechte oder vielmehr Unrecht.

Also die ganz ausgeschriebenen Namen sind alle ohne Ausnahme geographische Namen, und zwar ganz bekannte; die abgekürzten lassen sich grösstentheils eben so ungenzungen und leicht zu wohlbekannten Namen ergänzen; die Araber betrachteten sie ebenfalls als Bezeichnungen der Prägestätten, und dieselben Prägestätten finden wir unmittelbar darauf wieder in Thätigkeit, um für die Chalifen und ihre Statthalter Münzen zu prägen. Mich dünkt diese vier Argumente sind so einfach und natürlich, dass sie ohne Weiteres selbst den Ungläubigsten überzeugen müssten; dagegen leiden die Stempelschneider und die Münzwerthe an so ungeheuerlichen Widersprüchen und unnatürlichen Unwahrscheinlichkeiten, dass sie sich nicht einmal in den Händen ihrer Erfinder lange halten konnten, und die neueste Hypothese des Hrn. Dorn hat ebenfalls nichts für sich, wohl aber den Uebelstand, dass die Deutungen zum Theil gegen die Paläographie, zum Theil gegen jede historische Ueberlieferung, zum Theil gegen alle Grundsätze der Hermeneutik und endlich zum Theil gegen beglaubigte und officiële gleichzeitige Uebersetzungen verstossen.

Unter solchen Umständen glaube ich mich berechtigt mein Princip aufrecht zu erhalten, ohne dem Vorwurf des Eigennutzes oder der Reichtthuberei ausgesetzt zu seyn. Es erübrigt noch, dass ich nunmehr eine Revision derjenigen Untersuchungen vornehme, welche ich auf Grundlage jenes Principes angestellt habe, und in dieser Beziehung will ich gern eingestehen, dass ich früher manchen Fehlgriß gethan habe. Aber selbst, wenn alle meine Bestimmungen falsch gewesen wären und noch jetzt falsch sind, so übt das keinen Einfluss auf das Princip selbst. Ich nehme also sämtliche mir bekannt gewordenen Zeichen noch einmal durch, und zwar in chronologischer Ordnung (d. h. nach den mir vorliegenden Materialien) unter Berücksichtigung aller historischen, chronologischen, geographischen und numismatischen Momente, welche der hin und wieder unvermeidlichen Willkür Schranken setzen.

1) **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** kommt theils in dem Königstitel vor, theils als Münzstätte, und endlich einmal in der Legende der Münze Chusrav's II. mit dem weiblichen Kopf auf dem R. vor: die Orthographie ist aber jedesmal dieselbe, und wenn es als Theil der Legende auf dem R. nicht Iran, sondern Aderán oder Azerán zu lesen wäre, so müßte doch irgend eine Münze zum Vorschein kommen, wo der zweite Buchstabe dem d oder z des Pehlvi-Alphabetes ähnlich wäre, was bei den 21 Stücken dieser Art, welche mir vorgekommen sind (4 von Kobad, 6 von Chusrav I., 9 von Hormuzd III., 9 von Chusrav II.) nicht der Fall ist. Was den Titel betrifft, so bietet das Monument von Nakschi Rستم, das doch gewiss im Auftrage des Königs selbst ausgeführt worden ist, die Uebersetzung *Βασιλεὺς Βασιλῶν Ἀπυριών* dar, und läßt also gar keinen Zweifel mehr zu. Da nun auch die Legende der erwähnten Chusrav-Münze „Iran asent udia“ „Irania augentat vera fide“ (welche Uebersetzung von Hrn. Dorn vorgeschlagen ist, und der ich meinen ungetheilten Beifall schenke) einen vollkommen sachgemässen Sinn giebt, so ist für mich auch gar kein weiterer Grund vorhanden, dem Worte eine andere Bedeutung zu geben, und ich ziehe daher nunmehr auch meine anderweitigen Erklärungs-Versuche, wie Arran, Aria, Ariana u. s. w. gänzlich zurück: die Signatur bedeutet meiner Ansicht nach unter allen Umständen Iran, d. h. Persien.

2) **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥** Baba, d. h. Thor, Pforte. Die Residenzstadt der Sassaniden war bekanntlich diejenige Stadt am Tigris, welche bei Griechen und Römern Ctesiphon, bei den Arabern Madain und zuweilen bei den Persern Taistun heisst. Von den vielfachen fast 60 Nummern betragenden Abbreviaturen ist aber nicht eine einzige, welche auch nur annähernd einen dieser Namen gäbe, es wäre denn, dass man das mir nur 2—3mal vorgekommene **𐭠𐭣** dafür halten wollte, was aber nicht annehmbar ist, weil es eben nur so selten vorkommt, da doch bei weitem die Mehrzahl der hier in Konstantinopel zum Verkauf ausgebotenen Sassanidenmünzen von Bagdad

kommt. Dagegen finden sich von Bahram IV. an bis in die Zeiten des Islam hinein eine grosse Anzahl Münzen mit dem Worte Baba, welches, wie bisher noch von Niemanden in Abrede gestellt ist, im Syrischen und Chaldäischen, so wie im Hurvarasch „Thor“ „Pforte“ bedeutet. Nun ist es aber seit Jahrtausenden im Oriente Gebrauch, den Sitz der Regierung, die Residenzstadt des Monarchen „Pforte“ zu nennen; noch bis jetzt ist der officielle Name von Konstantinopel *در سعادت* „das Thor der Glückseligkeit“ und *باب عليه* bedeutet „die hohe Pforte“ d. h. die Regierung des türkischen Reiches. Aus diesen einfachen und unbestreitbaren Thatsachen zog ich den logisch richtigen und natürlichen Schluss, dass die mit dem erwähnten Zeichen versehenen Münzen in der Residenzstadt geprägt sind.

Diese so einfache und natürliche und auf lauter unbestrittene und unbestreitbare Thatsachen begründete Deutung hat aber vielfachen Widerspruch erlitten, ohne dass auch nur ein einziger von allen, welche diese Deutung angegriffen und dafür andere Auslegungen proponirt haben, gegen meine Argumente das Geringste vorgebracht hätte. Ich muss also meine Argumente als unwiderlegt ansehen, und die von jenen Herren vorgeschlagenen anderweitigen Deutungen sind der Art, dass sie eben meine Deutung auf das schönste bestätigen: ich habe also nicht nöthig zur Widerlegung dieser Deutungen irgend ein Wort vorzubringen, und indem ich sie hier aufzähle, dient jede derselben zur Bestätigung meiner Ansicht; so viel mir bekannt, sind folgende Auslegungsversuche gemacht worden:

a) Baba soll Derbend bedeuten, weil die Araber es später *باب الارباب* oder einfach *الرباب* nannten, wie denn auch Derbend selbst mit dem persischen Worte *در* (Thor) zusammengesetzt ist. Ich lasse hierauf die Geschichte antworten, ob Derbend auch je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sassanidischer Herrschaft stand, und ob man jemals dort überhaupt sassanidische Münzen gefunden hat.

b) Baba soll irgend eine Stadt in Taberistan bedeuten, welche *الرباب* heisst. Ich lasse hierauf die Geographie antworten, in welcher ich bisher vergebens nach dieser Stadt gesucht habe: selbst in den von Hrn. Dorn herausgegebenen „Anzügen aus muhammedanischen Schriftstellern betreffend die Geschichte und Geographie der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres“ (Petersburg 1858) finde ich sie nicht.

c) Hr. Stieckel, der mit Hrn. Blau die sub a) und b) besprochenen Deutungen vorschlägt, ist geneigt, dem Baba auf Sassanidenmünzen als Bezeichnung der Residenzstadt seinen Beifall zu schenken, findet es aber unzulässig dieselbe Auslegung auf die von den Chalifen und deren Statthaltern ausgeprägten Münzen auszudehnen. Den Grund für diese Ausnahme giebt Hr. Stieckel nicht an; nun aber wird Hr. Stieckel doch nicht läugnen, dass diese Chalifen oder

Statthalter irgendwo residirt haben, und wenn sie auch nur wie der persische Mehdi in irgend einer Höhle wohnten; diese Residenz, sie mag nun gewesen seyn, welche sie wolle, war ihre „Pforte“, denn dass nicht nur der Souverain, sondern selbst jeder Statthalter seine „Pforte“ hat, beweist der bis auf den heutigen Tag noch allgemeine Sprachgebrauch des Orients.

d) Beban, ein Distrikt von Merv (Thomas, Anmerkung zu J. Prinsep's Essays on Indian Antiquities, Vol. I p. 71); allerdings kommt das Zeichen auf Münzen von solchen Statthaltern vor, welche in Merv residirten; aber da bedeutet es einfach die Stadt Merv, und nicht irgend ein Dorf oder eine Gemarkung von Merv; Baba soll ja kein Nomen proprium seyn, sondern eine allgemeine Bezeichnung für die Residenz morgenländischer Monarchen oder Grossen; ist denn das eine so unshörte Neuigkeit? Ich glaube jeder kann diese Neuigkeit schon im Hob, in der Gesetzgebung des Moses lesen:

e) Baba bedeutet Feuertempel (Briefliche Mittheilung des Hrn. Dorn, 14. Febr. 1859); aber was ist ein Feuertempel? Ich gestehe, dass ich von einem solchen Gegenstande nie gelesen oder gehört habe, also mir auch gar keine Vorstellung davon machen kann. So viel wir wissen, hatten die Magier Persiens keine Tempel, und wenn auch unter den Achämeniden Tempel des Mithra, Ormazdes u. s. w. vorkommen, so wusste der Magismus zur Zeit der Sassaniden nichts davon; sie hatten bloss Feueraltäre 𐬨𐬀𐬎𐬌.

Es ergibt sich also daraus, dass meine Auslegung des Wortes Baba neben ihrer grossen Einfachheit und Natürlichkeit die Geschichte des Orients seit mehreren Tausenden von Jahren für sich hat, und dass sie gleichmässig und ungezwungen auf die Münzen der Sassaniden, der Chalifen und ihrer Statthalter passt; dass dagegen alle andere Deutungen, abgesehen von dem Mangel aller positiven Beweise, so überaus künstlich und subtil sind, dass der leiseste Hauch sie umstürzt; gesetzt z. B. das von Thomas angeführte Beban beruhe bloss auf der fehlerhaften Stellung eines Punktes: was wird daraus? Und wenn sich keine Beweise für die sassanidische Herrschaft über Derbend oder für die Existenz eines Ortes Bab in Taberistan herbeischaffen lassen? Am meisten hat noch die Auslegung Dorn's für sich, falls man annehmen will, dass der Feuertempel durch eine Art Verschlag oder Umzäunung gegen Profanation geschützt sey; aber ist die Pforte eines solchen Verschlages ein so würdiger Gegenstand, um als Symbol auf einer Münze zu figuriren? Auf Feuertempel aber lasse ich mich nicht ein; die Araber, die uns doch sehr viel von den christlichen Kirchen in Jerusalem, Damaskus u. s. w. erzählen, die sie bei der Eroberung in Moscheen verwandelt haben, fanden zur Herrichtung ihrer Moscheen in Persien auch nicht einen einzigen Tempel vor; ich erinnere mich wenigstens nichts der Art gelesen zu haben, dass sie einen Feuertempel in eine Moschee verwandelt oder auch nur zerstört hätten.

6) **𐭣𐭥**, seit Bahram IV., später auch **𐭣𐭥𐭥**; ich erklärte diese Abbreviatur früher als Uzaina oder Chuzistan; aber ich nehme diese Deutung zurück, und adoptire die von Hrn. Dorn vorgeschlagene Auslegung Chorasan, weil auch der vollausgeschriebene Name auf der einzigen mir bekannt gewordenen Münze des Umajr bin Abdullah vom J. 73 mit **𐭣𐭥** geschrieben wird. Eine weitere Bestätigung s. zweite Abth. No. 145.

Bei einer genaueren Prüfung habe ich mich überzeugt, 1) dass das von mir bisher als Athuria, Assyria erklärte Wort (seit Schapur III.) „Feuer“ bedeutet, welche von Hrn. Dorn aufgestellte Erklärung ich hiermit vollständig adoptire; 2) dass die Prägeorte schon von Bahram IV. an in vollem Gebrauche sind, jedoch nicht auf der rechten Seite des Reverses, sondern neben der Flamme des Feneraltars; 3) dass dieser Gebrauch aber nur zwei Regierungen hindurch (Bahram IV. und Jezdegerd II.) dauerte, und dass Bahram V. anfang die Prägestätten auf der rechten Seite des Reverses bezeichnen zu lassen.

4) **𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥** As, seit Bahram IV. Ich behalte die Auslegung „Isfahan“ als die zweckmässigste bei.

5) **𐭣𐭥𐭥𐭥** Kirman, seit Bahram IV. Die beiden Buchstaben Kr könnten, wie Hr. Khanykov bemerkt, allerdings auch Kerman, Kermanschah, Kerend u. s. w. gelesen werden, sobald man sich nur zum strengen Grundsatz macht, zur Erklärung der Münzen sich lediglich an die Münze selbst zu halten, und alle von der Geschichte, Geographie, Philologie, Numismatik und anderen Wissenschaften dargebotenen Hilfsmittel unerbittlich zu verschmähen; da ich aber nicht gewohnt bin ein so exclusives Verfahren zu befolgen, im Gegentheil jede Belehrung anzunehmen, sie möge kommen woher sie wolle, so habe ich von Anfang an nur die Auslegung Kirman als berechtigt angesehen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Abbreviatur **𐭣𐭥** auf den Chalifenmünzen verschwindet, und dafür der voll ausgeschriebene Name Kirman erscheint.

6) **𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥** Herat, seit Bahram IV.; die Auslegung bestätigt sich durch die Form des Namens auf den Chalifenmünzen.

7) **𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥** Darabgird, seit Bahram IV.; man könnte auch Darnagan lesen, aber ich habe schon im Bd. VIII dieser Ztschr. S. 12 sub No. 6 meine Gründe angegeben, weshalb ich die von Thomas zuerst vorgeschlagene Deutung Darabgird vorgezogen habe.

8) **𐭣𐭥𐭥𐭥** Badsch, seit Bahram IV. Früher las ich diese Abbreviatur **𐭣𐭥** Bi und erklärte sie durch Bihistun; da aber diese Erklärung angefochten wurde, namentlich weil der zweite Buchstabe nicht i sondern dach ist, so nahm ich sie später stillschweigend zurück. Jetzt, nach genauerer Prüfung, bin ich genöthigt sie wieder aufzunehmen; **𐭣𐭥** ist der Anfang des Namens Bagishame (Diodor

Sic. XVII, 116) *Bayistavar* 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 (id. II, 13), Bagistana (Steph. Byz.), heutzutage Bihistun.

9) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, von Bahram IV. an. Es ist diese Abbreviatur die einzige, von welcher es mir bis jetzt noch nicht gelungen ist eine befriedigende Lösung zu geben; es sind zwar Lokalitäten in Persien in hinlänglicher Menge da, um sie in Erwägung zu ziehen, aber ohne irgend welches Bedenken, entweder historischer oder grammatischer Art, ist keine einzige. Am einfachsten wäre Rhabdium, das heutige Rähwan, aber dieser Ort ist längere Zeit in den Händen der Byzantiner gewesen und Justinian hat ihn sogar befestigt; die Münzen aus der Prägestätte 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 sind zu häufig und eine genaue Zusammenstellung der Jahre, in welchen sie erscheinen, lässt nur wenig Zwischenräume übrig. Wollte man aber die Vokale nicht beachten, so könnte man an Radhian راضیان, auf dem Wege von Mossul nach Schehrzör denken, oder an einen der mit ر zusammen gesetzten Namen, z. B. Rudbar in Dilem. Wenn man erwägt, dass von den aus dem Monument von Bihistun und aus den klassischen Schriftstellern bekannten Ortsnamen aus der Achämenidenzeit sich nur sehr wenige in ihren heutigen Namen wiedererkennen lassen, und viele von ihnen bis jetzt gar nicht mit Sicherheit zu bestimmen sind, so ist es am Ende auch nicht auffallend, dass von etwa 60 Namen oder Abkürzungen von Namen aus der Sassanidenzeit nur ein einziger nicht nachweisbar ist, um so mehr, da wir ausser den Münzen und etwa einem halben Dutzend Inschriften keine weiteren schriftlichen Denkmäler aus der Sassanidenzeit besitzen.

10) 𐭠, von Jazdegird II. an; später 𐭠: der erste Buchstabe kann v oder n seyn, und indem ich letzteres annahm, habe ich bisher diese Abbreviatur Nohavend gelesen; Hr. Dorn bemerkt, dass der erste Buchstabe niemals einem gewöhnlichen n gleicht, was für die älteren Münzen seine vollkommene Richtigkeit hat, aber auf den späteren Münzen, seit Chusrav II. kommt nur 𐭠 vor, wogegen 𐭠 fast ganz verschwindet. Ich habe also wenig Anlass die früher vorgeschlagene Deutung zurückzunehmen; sollte es aber sich später herausstellen, dass dennoch v die richtigere Lesung ist, so wäre es ungemein leicht in Persien eine entsprechende Lokalität aufzufinden, sobald man sich nur erinnert, dass man in diesem Falle einen mit b anfangenden Namen zu suchen hat; — ich werde sogleich noch einmal darauf zurückkommen.

11) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, seit Bahram V., ist die Abkürzung des wohl bekannten Namens Ahmatana = Echatana = Hamadan, eine Auslegung, die sich eines ungetheilten Beifalls zu erfreuen hat, denn unter der von Hrn. Bartholomaei oder Hrn. Dorn aufgestellten Auslegung „der Hamadaner“ steckt doch ohne Zweifel eine indirekte Anerkennung derselben.

12) **𐭠𐭥𐭥**, seit Bahram V., habe ich von jeder Abtend gelesen, und ich wüsste nichts dieser Auslegung hinzuzufügen.

13) **𐭠𐭥𐭥**, seit Bahram V., ist Ardeshir Churro.

14) **𐭠𐭥𐭥**, seit Jezdegird III., ist der Anfang von Segistan.

15) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, später **𐭠𐭥𐭥** und **𐭠𐭥𐭥**, ist ein vollausgeschriebener Name, wie aus der Legende eines geschnittenen Steines erhellt; ehe ich diese Gemme kannte, machte ich verschiedene vergebliche Versuche, Sind (von Hrn. Olshausen vorgeschlagen), Antmesch, und blieb schliesslich bei Enderabe stehen, welches ich mit Hrn. Dorn ungefähr gleichzeitig vorschlug. Die erwähnte Gemme aber beweist, dass alle diese Deutungen falsch sind und dass nur die Landschaft Otene (Jutia der Keilinschriften) darunter zu verstehen ist.

16) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, ist Amol in Taberistan.

17) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, ist der vollausgeschriebene Name der Stadt Jезд.

18) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, halte ich für Gondischapur in Chuzistan.

19) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, scheint mir Mázanderán zu seyn.

20) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz ist Nisa oder Nischapur in Chorasau.

21) **𐭠𐭥𐭥**, später **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, ist der voll ausgeschriebene Name der wohlbekannten Stadt Rai oder Rei nahe bei dem heutigen Teheran.

22) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, ist Stachr = Istachr = Persepolis.

23) **𐭠𐭥𐭥**, seit Piruz, habe ich Bd. VIII, S. 17 durch Zadrakarta erklärt, welches nach Arrian's Zeugnisse die grösste Stadt in Hyrkanien war. Von dieser Stadt aber fand sich später keine Spur vor, und so liess ich diese Deutung fallen. Jetzt kann ich den Ort aber wieder einigermassen zu Ehren bringen, wenn auch nicht in Hyrkanien, doch wenigstens auf persischem Boden. Im Dschihannuma p. 328 wird die Route von Jезд nach Kuhistan beschrieben, und auf dieser Strecke führt er unter andern eine Station auf, von welcher es heisst:

زاد آخرت لا کاربان سراپی و قیوسی واردر مسكون دکلدر

„Zadächeret, eine Tagereise, hat ein Karvauserai und einen Brunnen, ist aber unbewohnt.“ Aus dieser Stelle ergiebt sich wenigstens so viel mit Gewissheit, dass Zadrakarta gerade kein so unerhörter Name auf der persischen Landkarte ist, und es mag also umstweilen sein Bewenden dabei haben.

24) **𐭠𐭥𐭥**, seit Palasch, auch **𐭠𐭥𐭥** geschrieben, **𐭠𐭥𐭥** erklärt sich am einfachsten durch Bordon.

25) **𐭠𐭥𐭥**, seit Palasch, habe ich immer durch Nischapur erklärt, und wurde in dieser Auslegung dadurch bestärkt, dass mir 2—3 Münzen vorgekommen sind, auf welchen sich der letzte Buch-

stabe so sehr am Schlusse krümmt, dass ich darin ein p zu erkennen glaubte **𐭯𐭥𐭥**. Ich las also **𐭯𐭥𐭥** und auf den erwähnten Münzen **𐭯𐭥𐭥**. Indessen hat man dagegen eingewendet, dass der mittlere Buchstabe kein **𐭯** ist, und diese Bemerkung hat ihre völlige Richtigkeit, denn nur auf sehr wenigen Münzen von Schapur I. findet man die Buchstaben **𐭯𐭥** in dem Namen des Münzherrn ungefähr eben so geschrieben, während bei weitem die Mehrzahl derselben, so wie sämtliche Münzen von Schapur II. u. III. andere Züge aufweisen, nämlich 3 Züge zu Anfang statt 2. Ich gebe also die Auslegung Nischapur auf, und da die drei Buchstaben Nih sind, so schlage ich nunmehr Nehavend vor. In diesem Falle aber ist das unter 19) beschriebene Münzzeichen nicht mehr Nehavend zu lesen, sondern wohl sicherer als mit **𐭮** beginnend zu deuten, also etwa Vehran **𐭮𐭥𐭥𐭥** nach Jakuti ein Ort in Fars; Behmen **𐭮𐭥𐭥** ein Ort in der Nähe von Erdebil.

Da aber Nischapur doch schon unter den Sassaniden ein bedeutender Ort war, so erkläre ich das sub No. 20 beschriebene Münzzeichen als Nischapur.

26) **𐭯𐭥𐭥** oder **𐭯𐭥𐭥**, auf den ältesten Münzen von Kobad zuerst vorkommend, ist Hira.

27) **𐭯𐭥** auf einer Münze von Kobad ohne Jahreszahl; ist wohl Susa.

28) **𐭯𐭥**, seit dem 15ten Regierungsjahre Kobad's, habe ich von Jeber durch Basa oder Fasa (Pasa) in Persis erklärt, aber diese Erklärung hat vielfache Anfechtung erlitten, und zum Theil mit Recht; ich gebe nämlich gern zu, dass die Züge viel sachgemässer **𐭯𐭥** zu lesen sind, als **𐭯𐭥**; aber indem ich bis dahin mein Unrecht offen eingestehe, kann ich mich nach reiflicher Ueberlegung und wiederholter Prüfung nicht entschliessen meine bisherige Deutung anzugeben; ich will meine Gründe hier einzeln aufzählen.

a) Neben der allerdings am häufigsten vorkommenden Form **𐭯𐭥** habe ich auch die Form **𐭯𐭥** einigemal, und selbst **𐭯𐭥** einmal (Chusrav II. Jahr 28) angetroffen, und diese beiden letzteren geben den voll ausgeschriebenen Namen **𐭯𐭥𐭥** und **𐭯𐭥𐭥**; b) das älteste s im Pehlvi ist bekanntlich nicht **𐭮** oder **𐭮**, sondern **𐭮**, und dieser Form kommt die fragliche Abbraviatur ziemlich nahe; c) sollte dennoch **𐭯𐭥** eine andere Lokalität bezeichnen als **𐭯𐭥** und **𐭯𐭥**, so kann ich mich doch auf keinen Fall auf das von Thomas vorgeschlagene **𐭯𐭥𐭥** einlassen; die Gründe dagegen habe ich bereits Bd. VIII dieser Ztschr. S. 16 ausführlich entwickelt; Beidha ist ein moderner arabischer Name, der den Sassaniden noch nicht bekannt seyn konnte; die von Thomas selbst zur Unterstützung seiner Erklärung citirten Geographen Ibn Hankal und Abulfeda sind eben gegen seine eigene Deutung; zwar hat man mir das hebräische

בוץ, ביצא u. s. w. entgegen gehalten, aber hebräisch ist nicht aramäisch, und namentlich ist das mir entgegen gehaltene Wort ein Beweis dafür: gesetzt aber ביצא wäre aramäisch, was nicht der Fall ist, so hätte man es im Pehlvi sicherlich nicht durch 𐭠𐭮𐭲 wiedergegeben; in Spiegel's Grammatik der Huzvaresch-Sprache §. 32—40 ist keine Spur von einem solchen Verfahren zu finden: d) soll es also doch 𐭠𐭮𐭲 seyn, so wäre es mir ein leichtes eine Anzahl Namen aufzufinden, welche dieser Abbrüviatur entsprechen, z. B. 𐭠𐭮𐭲𐭠 in Taberistan, 𐭠𐭮𐭲𐭠, eine andere Form für den Namen der Stadt Schapur in Fars u. s. w., aber ich habe eine Abneigung gegen obscure Namen und seltene Formen, denn als Münzstätte muss man in der Regel doch einen Ort annehmen, der auch sonst nicht ganz unbekannt ist; Ausnahmen sind freilich vorhanden, wie die griechische Numismatik beweist. Ich bleibe also einstweilen bei Basa und behalte es bei, bis ich etwas Besseres finde.

29) 𐭠𐭮𐭲𐭠, seit dem 19ten Regierungsjahre Kobad's, ist die Stadt Melbad.

30) 𐭠𐭮𐭲𐭠, seit dem 19ten Jahre Kobad's, ist Zereudsch.

31) 𐭠𐭮𐭲𐭠, seit dem 24sten Jahre Kobad's, auf den Chalifenmünzen voll ausgeschrieben, und, wie schon erwähnt, durch eine kufische Münze bestätigt, ist Merv.

32) 𐭠𐭮𐭲𐭠, seit dem 25sten Jahre Kobad's, Farra.

33) 𐭠𐭮𐭲𐭠, seit dem 33sten Jahre Kobad's, Kazerun.

34) 𐭠𐭮𐭲𐭠 kommt nur in den 3 Jahren 33, 34 und 35 von Kobad vor; dies ist unstreitig nach dem gewöhnlichen Werthe der Buchstaben 𐭠𐭮𐭲𐭠 Duan zu lesen; da aber kein Ort dieses Namens bekannt ist, auch kein persisches Wort so lautet, so machte ich Gebrauch von dem Umstande, dass das Zeichen 𐭠 auch zuweilen u gelesen werden muss, wie sich aus einer Menge von Beispielen erweisen lässt, und dachte an die Stadt Deinaver. Gegen dieses Raisonnement und selbst gegen das Facsimile des Namens auf Taf. IV No. 30 hat Hr. Dorn mehrere vorgebracht, nämlich a) dass die Nachbildung schlecht ist, b) dass der Name der Stadt Deinaver nicht 𐭠𐭮𐭲𐭠 sondern 𐭠𐭮𐭲𐭠 geschrieben wird; c) dass 𐭠 niemals v bedeutet (Neue Ansichten etc. S. 428). Dagegen erwiedere ich a) ich nahm die Münze Alischan's vor, welche dem Lithographen Cayol übergeben war, um darnach das Facsimile zu machen, und überzeugte mich nach genauester Prüfung, dass Cayol das Wort mit angestlicher Treue nachgebildet hat, und dass namentlich der erste Buchstabe auf dem Original gerade dieselbe schiefe Lage hat, wie auf der Tafel IV. Dass die Nachbildung des Hrn. Thomas besser ist, gebe ich zu, denn er hatte mehrere und bessere Exemplare zu seiner Verfügung, wie ich denn auch später recht viele schöne Exemplare sah; b) die abweichende Orthographie in der heutigen

Schrift ist kein Hinderniss, sobald nicht sonstige Gründe gegen die Identificirung sich erheben. Allerdings wird der Name jetzt nicht *دیناور* sondern *دینور* geschrieben, aber wäre das so unerhört? In der Mehrzahl der Fälle drückt die Pehlevischrift mehr Vokale aus, als die heutzutage übliche Schrift, aber ausser Deimaver lassen sich auch noch ziemlich viel andere Beispiele vom Gegentheil anführen; ich nehme nur sogleich das zunächstliegende *دیناب = دیناب*; ferner *دین = دین* in den Zusammensetzungen mit höheren Zahlen *دین = دین*; *دین = دین*, and ich fürchte, Hr. Spiegel hätte seine Grammatik der Huzvareschsprache ungeschrieben bleiben lassen müssen, wenn die Ueberernstimmung der Orthographie eine so unerlässliche Bedingung ist. c) Was den dritten Einwurf betrifft, so lasse ich Hrn. Dorn selbst darauf antworten; nämlich 5 Zeilen weiter als die so eben angeführte Stelle aus den Neuen Ansichten erklärt er dieses Wort durch Diwan! Das sieht fast aus, als wollte Hr. Dorn für sich das Recht wahren den Buchstaben *د* bald *u*, bald *v* zu lesen, mir aber dieses Recht verweigern; Hr. Dorn wird indessen so billig sein in dem Prozesse, den wir vor dem wissenschaftlichen Publicum mit einander anfechten, mir dieselben Waffen und Argumente zu gestatten, deren er sich bedient.

Was nun den Diwan selbst betrifft, so habe ich gewiss nicht nöthig Hrn. Dorn daran zu erinnern, dass dieses Wort in der Bedeutung „Rathsversammlung“ arabischen Ursprungs ist und nicht persischen, und dass das persische Wort diwan nur „die Treppe“ bedeutet. Indessen ist es möglich, dass ich Hrn. Dorn falsch verstanden habe, und dass er nicht das fragliche Wort Diwan liest, sondern das Wort *دیناب* Baba für „Pforte des Diwans“ erklärt, weil mir die dabei citirten *Mélanges asiatiques* nicht zugänglich sind. Jedenfalls bin ich über die Bedeutung von *دیناب* wie eine Minute rathlos oder zweifelhaft gewesen, weil ich seit Jahren in der unmittelbaren Nähe dieser Pforte wohne, und also recht gut weiss, was sie uns abschliesst.

Ich behalte also einstweilen Deimaver bei, selbst wenn wirklich nur Diwan zu lesen ist; denn in Betreff der Identification von Pehlevi-Namen mit den heutigen Formen müssen wir uns an ganz andere Dinge gewöhnen, Artachschetri = Ardeschir, Varahran = Behram, Valachusch = Palasch.

35) *دیناب*, seit dem 35ten Jahre Kobad's; ist wohl Armenien.

36) *دیناب*, seit dem 36ten Jahre Kobad's; ist der voll ausgeschriebene Name Zuzen.

37) *دیناب*, seit dem 6ten Jahre Chusrav's I., ist der volle Name Hira.

38) *دیناب*, seit dem 11ten Jahre Chusrav's I., ist jedenfalls eine der persischen Städte, deren Name mit Ram (Ruhe) an-

fängt, und da Rām Hormuzd auch noch auf kufischen Münzen als Prägestätte vorkommt, so dürfte meine Wahl nicht zweifelhaft seyn.

39) 𐭠𐭣𐭥𐭥, seit dem 21sten Jahre, und

40) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, seit dem 23sten Jahre Chusrav's I., ist ohne Zweifel Chuzistan.

41) 𐭠𐭣𐭥𐭥, seit dem 27sten Jahre Chusrav's I. Später, namentlich unter Hormuzd III. kommt ein Zeichen vor, welches diesem vollkommen ähnlich ist, nur dass der erste Buchstabe ungescheinlich mehr einem s gleicht, als a, wie in dem vorliegenden Falle: ob nun 𐭠𐭣𐭥𐭥 und 𐭠𐭣𐭥𐭥 eins und dasselbe sind, getraue ich mir nicht zu entscheiden; sollten sie aber nicht identisch seyn, so lassen sich auch beide nachweisen; das eine wäre 𐭠𐭣𐭥𐭥 Aberkuh, das andere 𐭠𐭣𐭥𐭥 Saferajin.

42) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, seit dem 38sten Jahre Chusrav's I., ist Nehrvan.

43) 𐭠𐭣𐭥𐭥, im 44sten Jahre Chusrav's I., ist mir sonst nicht weiter vorgekommen; man liest es 𐭠𐭣𐭥𐭥, aber man mag es versuchen wie man wolle, mit diesen Buchstaben wird nun kein persisches Wort zu Stande bringen; ich bin daher geneigt, das erste für ein z zu halten, und das Ganze Zerend zu lesen, obgleich ich nicht viel darauf gebe.

44) 𐭠𐭣𐭥𐭥, seit dem 2ten Jahre Hormuzd III.; s. oben sub No. 41.

45) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, auf einer Münze vom Jahre 8 (aber geprägt mit der Zahl 9) Hormuzd III., sonst mir nicht weiter vorgekommen: scheint mir den Namen Arachosia 𐭠𐭣𐭥𐭥 zu enthalten.

46) 𐭠𐭣𐭥𐭥 auf einer Münze vom 9ten Jahre Hormuzd III.; man liest 𐭠𐭣𐭥𐭥, was ich jedoch nicht zu deuten vermag.

47) 𐭠𐭣𐭥𐭥 in den Jahren 12 und 13 Hormuzd III., weiss ich nicht einmal zu lesen, geschweige denn zu deuten.

48) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, seit dem 2ten Jahre Chusrav's II., Nachschivan in Armenien.

49) 𐭠𐭣𐭥𐭥, im 10ten Jahre Chusrav's II., dürfte schwerlich etwas anderes seyn als das gewöhnliche 𐭠𐭣𐭥𐭥 (No. 29).

50) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, seit dem 22sten Jahre Chusrav's II., habe ich für Atropatene, Adherbeigan.

51) 𐭠𐭣𐭥𐭥, im 28sten Jahre Chusrav's II.; der erste Buchstabe ist ein umgekehrtes p, vielleicht durch ein Versehen des Stempelschneiders, wovon wir noch mehrere Beispiele sehen werden; die beiden andern Buchstaben sind s und a, also Pasa (Pasa, Basa) in Pars.

52) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, im 28sten Jahre Chusrav's II., statt des sonst üblichen 𐭠𐭣𐭥𐭥, Nehrvan.

Taf. 25.



53) \Rightarrow nur einmal, im 31sten Jahre Chusrav's II., ist gleichsam ein breitgetretenes d, wofür ich einstweilen Damagan vorschlage.

54) do im 31sten Jahre Chusrav's II.; der erste Buchstabe ist t, der zweite ist r oder wahrscheinlich r und m verschlungen, also Termed in Chorasan.

55) pss seit dem 34sten Jahre Chusrav's II., ist mir nur selten vorgekommen; es ist abermals ein Beispiel von dem umgekehrten p: Isaphan.

56) so im 35sten Jahre Chusrav's II. Tarom.

57) p im 36sten Jahre Chusrav's II.; wenn dies kein Versehen für p Raj ist, so ist es offenbar derselbe Name, wie das unter Kobad vorkommende ganz ausgeschriebene paj .

Soweit die auf eigentlichen Sassanidenmünzen vorkommenden Zeichen; dazu kommt noch Tapuristan auf den Isaphedenmünzen; ferner eine Anzahl neuer Prägestätten auf den Chalfidenmünzen, von denen mehrere ohne weiteres klar sind, wie Basra u. s. w., andere aber noch keineswegs sich mit völliger Sicherheit nachweisen lassen, vornämlich aus dem Grunde, weil die Schrift nicht mehr diejenige Deutlichkeit hat, die wir auf den Sassanidenmünzen finden. Da mir verhältnissmässig nur wenige Stücke dieser Classen in der neueren Zeit vorgekommen sind, so weiss ich dem betreffenden Abschnitt in meiner ersten Arbeit über Pehlvi-Münzen (S. 24 von No. 55 an) nichts hinzuzusetzen.

Ausser den Prägestätten ist noch der Königstitel der Sassaniden Gegenstand wiederholter Aufzeichnung gewesen, und da auch dieser Punkt sich nicht füglich bei einer speciellen Münze abhandeln lässt, so will ich ihn hier erledigen.

Hr. Schlottmann schreibt in einem Aufsätze über die Grabchrift des Eschmunazar (Bd. X der Ztschr.) in einer Anmerkung (S. 412): „Man könnte daran denken das semitische מלכא auf Pehlvi-Münzen nach dieser Analogie zu erklären in der häufigen Formel מלכא מלכא איראן (bei Mordtmann Ztschr. VIII. 39 ff.). Doch bezweifle ich die Richtigkeit der gewöhnlichen Uebersetzung König der Könige von Iran und erkläre lieber: Unser König der König von Iran. Das alleinstehende מלכא מלכא und מלכא מלכא ist eben so zu erklären, מלכא איראן kommt auch für sich vor.“

Was für seltsame Dinge zum Vorschein kommen, wenn man den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen will, oder wenn man sich vorsetzt scharfsinniger zu seyn als andere Leute, haben wir schon bei dem in vorstehendem Titel vorkommenden Worte Iran gesehen; hier haben wir sogleich ein zweites Beispiel. Hr. Schlottmann, Professor der Theologie in Bonn, hat eine Reihe von Jahren im Orient zugebracht, und diese Zeit wahrlich nicht unbenutzt gelassen, und doch hat er den Muth die gewöhnliche Uebersetzung des Titels

zu bezweifeln, und dafür „Unser König der König von Iran“ vorzuschlagen.

Aber Hr. Schottmann, der doch den Orient aus eigener Anschauung kennt, zweifelt nur, und auch Hr. Dr. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin, der meines Wissens nie im Orient war, scheint nicht völlig sicher zu seyn, obgleich er diesen Vorschlag adoptirt, indem er (Bd. XI S. 728) schreibt: „So ist wohl auch auf den Pehlevi-Münzen die häufige Formel 𐭮𐭲𐭩𐭥𐭠𐭪 Unser König der König von Iran.“ Falls in den citirten Worten kein Druckfehler ist, möchte Hr. Dr. Wex schwerlich der Mann seyn, um diese Frage zu entscheiden.

Gegen diese barocke und aller Geschichte, Philologie und Numismatik im Angesicht schlagende Erklärung bemerkte ich im Bd. XII der Ztschr., 1) dass in allen Urkunden, in allen Sprachen und zu allen Zeiten, wo es Könige von Persien gab, ihr offizieller Titel „König der Könige von Iran (oder Persien)“ war und noch in diesem Augenblick ist, 2) dass die Auslegung der Hrn. Schlotmann und Wex selbst der grammatischen Begründung ermangelte. Was im Aramäischen Unser König heissen kann, das heisst damit noch nicht im Pehlevi so, denn obgleich das Pehlevi eine ziemlich Menge aramäischer Elemente aufgenommen hat, so ist diese Aufnahme doch begrenzt, und Spiegel, dem man wohl ein competentes Urtheil über diesen Punkt zutrauen muss, hat die Möglichkeit einer solchen Uebersetzung nicht im entferntesten angedeutet. Aber selbst wenn es möglich wäre, so ist es noch lange nicht wahrscheinlich, und noch viel weiter von der Gewissheit entfernt.

Nun schreibt Hr. Dr. Blan in seinen Phoenizischen Analecten Bd. XIV, S. 658 der Zischr.: „מלכא מלכא nures Königs des Königs N. N., entsprechend dem מלכא מלכא meines Königs des Königs, Sifon I. nach der, wie mir scheint, einzig richtigen Erklärung von Wex, der auch den sassanidischen Titel מלכא מלכא mit Recht zur Vergleichung herbeizieht.“

Hr. Dr. Blau ist schon seit einer langen Reihe von Jahren im Orient und war selbst in Persien; seine amtlichen Functionen erfordern, dass er alles, was zum Ceremoniel der Diplomatie gehört, gründlich kenne, und dennoch erklärt er das, was die Herren Schlottmann und Wex nur zögernd anzusprechen, mit zuversichtlicher Festigkeit für Recht, selbst den orthographischen Schnitzer 1718, ohne irgend einen neuen Grund anzuführen; oder auch nur meine in Bd. XII der Zacher angeführten Gründe einer Beachtung zu würdigen. Ich habe mir zuweilen im Stillen Vorwürfe gemacht, dass ich über einen solchen Gegenstand so viele Nachrichten nach Athen getragen habe, aber die Bemerkung des Hrn. Dr. Blau überzeugte mich, dass ich Unrecht hatte, und dass ich noch einige Ladungen Nachrichten zu Markte tragen muss.

Kam VII, 19: $\alpha\beta\gamma\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota\kappa\lambda\mu\nu\omega$. Das kann doch gewiss nicht „Arthachastia, unter König der König“ heissen.

Die LXX übersetzen diese Worte: „*Ἀρθασαστὰ βασιλεὺς βασιλίων*“.

Der Armenier, welcher allerdings nicht aus dem Original, sondern aus der LXX übersetzte, dagegen den Vortheil hatte, dass er als Zeitgenosse und Unterthan der Sassaniden ihren Titel recht gut kannte, übersetzte dieselbe Stelle: *Երրա լիւ Իսպաւորայ Իսպաւոր* (Artasches Takavoraz Takavoc) d. h. Artasches König der Könige.

So weit was den Titel der Achämeniden betrifft; aber den Titel der Arsaciden kann sich jeder hinlänglich unterrichten, da sie sich der griechischen Sprache bedienten.

Von dem Titel der Sassaniden besitzen wir eine Anzahl gleichzeitiger Uebersetzungen, zum Theil amtlich, zum Theil im Auftrage der Sassaniden selbst und unter ihren Augen aufgeführt, und von letzteren ist sogar noch eine bis auf den heutigen Tag im Original vorhanden.

1) In der Nähe von Persepolis bei Nakschi Rostem ist ein Denkmal, welches die beiden ersten Sassanidenfürsten vorstellt, Artaschur I. und Schapur I. Jeder ist mit einer dreisprachigen Inschrift versehen, aus welcher sich ergibt, dass der erstere im Pehlevi den Titel Malkan Malka Iran, letzterer aber den Titel Mallan Malka Iran v Anran führt: die beigelegte griechische Uebersetzung dieser beiden Titel lautet: *Βασιλεὺς Βασιλίων Ἀρτασέρ* und *Βασιλεὺς Βασιλίων Ἀρτασέρ καὶ Ἀναγιστάνων*. Dies ist eine officiële Uebersetzung, im Auftrage der persischen Regierung selbst ausgeführt, und das Denkmal, welches noch heute vorhanden ist, ist wiederholt gezeichnet; die Inschriften befinden sich unter andern in Niebuhr's Reischbeschreibung Th. II. Taf. XXVII sub F, G, H, I. Niebuhr's Copien setzten S. de Sacy in den Stand, das bis dahin in Europa nur kümmerlich bekannte Pehlevi mit Sicherheit zu lesen und die Sassaniden-Denkmalen zu erläutern, und er würde sich noch im Grabe umkehren, wenn er erführe, wie die Herren Schlottmann, Wex und Blau seine bis dahin als unantastbar geltenden Ermittlungen in Frage stellen.

2) Ammianus Marcellinus (Lib. XVII. c. 5) hat uns einen Brief von Schapur II. an Constantius aufbewahrt; der Brief beginnt: *Rex Regum Sapor n. s. w.*

3) Bei demselben Autor lesen wir (Lib. XIX. c. 2) folgende Stelle: *Agitatis itaque sub onere armorum vigiliis, resultabant altrius exortis clamoribus colles: nostris virtutes Constantii Caesaris extollentibus, ut domini rerum et mundi: Persis Saporem et Saasanem appellantibus et Pyrosen, quod rex regibus imperans et bellorum victor interpretatur.*

4) Bei Moses von Chorene (Lib. III. c. 17) finden wir einen Brief Schapur's II. an Diran, König von Armenien; derselbe beginnt:

Σαπυρ.Σ αρρμωηη αρρμωη (Schabab arkajiz arkai d. h. Sapor regum rex).

δ) In Eliaens (ed. Vernet. 1852) liest man S. 75 wie folgt:


Σαπρ.Ση αρρμωηη αρρμωη (Schabab Arkajiz arkaji, d. h. Saporis regum regis) und p. 101 ganz dasselbe.

α) Im J. 562 schlossen Chosroes I. und Justinian Frieden, und der diesfallsige Vertrag ist uns von M. v. Mevander Prätor im griechischen Texte anbewahrt (p. 353 ed. Bonn); in demselben legt sich Chosroes folgende Titel bei: *Θεός, αγαθός, εισηνοπατριος, αρχαιος Χοσροης, βασιλεύς βασιλέων, ευτυχής, εὐσεβής, αγαθοποιός, ὅτινι θεῷ μεγάλην τέχνην καὶ μεγάλην βασιλείαν διδώσας, γίγας γιγάντων, ὃς ἐκ θεῶν χαριζτηρίζεται*. Dieser Titel enthält mehr als was wir aus Inschriften und Münzen kennen, wie auch ähnliche Beispiele anderweitig hinlänglich bekannt sind; man vergleiche nur z. B. den Titel der Kaiser von Oesterreich oder Russland auf ihren Münzen mit dem Titel, den sie in einer feierlichen Urkunde, einem Verträge führen. Theilweise lässt sich der bekannte Titel aus den Münzen wiedererkennen, z. B. *Θεός* ist *bagi*; *βασιλεύς βασιλέων* ist *Malkan Malka*; *ὃς ἐκ θεῶν χαριζτηρίζεται* ist offenbar *minotschetri meu jezdan*; — *αγαθός* kann ich nicht in Pehlevi-Denkmalern nachweisen, es wäre denn, dass man in den Inschriften von Kirmankhahan *~i* für das entsprechende *αγαθός* halten wollte; — *αρχαιος* denke ich an einer andern Stelle der gegenwärtigen Arbeit nachzuweisen, *εὐτυχής, εὐσεβής* sind wohl nur Nachahmungen des römischen Imperatorenitels *Pius Felix*; indessen könnte *εὐσεβής* auch die Uebersetzung von *Mazdaian seya*; — *εισηνοπατριος* ist vielleicht die Uebersetzung des Namens *Ramaschiras*, welchen bekanntlich Jazdegird II. führte; eben so möchte *αγαθοποιός* eine Uebersetzung von *nikn seya*, welches auf Münzen von Jazdegird III. vorkommt. Den *γίγας γιγάντων* aber vermag ich nicht zu erklären; ist es vielleicht der Kadi des Jazdegird III. d. Piruz?


Somit hätten wir hier eine Anzahl Uebersetzungen des Königtitels in chaldäischer, armenischer, griechischer und lateinischer Sprache, sämmtlich von Zeitgenossen angefertigt, welche alle den von ihnen berichteten Ereignissen nicht nur nahe standen, sondern selbst darin verflochten waren, und zum Theil officielle Uebersetzungen. Ich denke, dies wird genügen, um die gewöhnliche Uebersetzung *König der Könige* gegen anderweitige auf der Studierstube ausgeheckte Grillen zu schützen. Es scheint also fast lächerlich, zum Ueberflus noch auf Spiegel's Grammatik der Huzvareschsprache S. 64 (§. 46) und S. 171 zu verweisen; eben so kann jeder, der es nicht weiss, sich aus dem erwähnten Buche S. 85 (§. 78) unterrichten, wie „unser König“ im Pehlevi auszudrücken wäre.


Gehen wir etwas weiter zurück, so erfahren wir, dass die Achämeniden diesen Titel gar nicht einmal erfunden haben, sondern nur copirten; so z. B. nannten sich die Könige von Babylon „König der Könige“, wie wir in Ezechiel XXVI, 7 lesen, wo es heisst: *נְבוֹכַדְרֶאֶזַר מֶלֶךְ מְלָכִים* „Nebukadrazar, König der Könige“, und die Herren Schlottmann, Wes und Blan werden doch gewiss nicht behaupten wollen, dass dies „Nebakodrazar unser König der König“ zu übersetzen sey. Und wenn irgend etwas in den Keilinschriften von Van und Ninive mit voller Sicherheit ermittelt ist, so ist es der Königstitel, welcher dort ebenfalls „König der Könige“ lautet. Die Bedeutung dieses Titels ergibt sich aus der so eben angeführten Stelle des Ammianus Marcellinus „*rex regibus imperans*“ und über das staatsrechtliche Verhältniss der Monarchen von Assyrien, Babylon und Persien zu den von ihnen beherrschten Königen und über die mannichfaltigen Modificationen dieses Verhältnisses vergleiche man M. Niebuhr's Geschichte Assur's und Babel's seit Phil S. 18 ff. Auch in Europa gab es analoge Verhältnisse, z. B. des deutschen Kaisers zu den einzelnen Souveränen Deutschlands, Napoleon's I. zu den Fürsten des Rheinbundes, und noch jetzt in dem Verhältnisse des osmanischen Sultans zu den Fürsten von Serbien, von der Walachet und Moldau u. s. w. Was speciell die Sassaniden betrifft, so ergab sich ihre Berechtigung zu diesem Titel aus dem Lehen- und Abhängigkeitsverhältnisse, in welchem die Könige von Armenien, Georgien, Hira, Baktrien u. s. w. zu ihnen standen.

Was die anderweitigen Ausstellungen betrifft, werde ich an gelegentlicher Stelle berühren; nur in Betreff von zwei Münzen muss ich hier einiges bemerken, weil später nicht weiter davon die Rede seyn wird.


In Bd. VIII dieser Ztschr. S. 119 beschrieb ich auf No. 450 eine Münze von Hormuzd IV., welche in Betreff ihrer Legenden ungemein räthselhaft erschien; die lange Bemerkung, welche ich damals hinzufügte, beweist hinlänglich, dass ich mir vollkommen bewusst war, welche Abweichungen von dem gewöhnlichen Typus diese Münze darbot, und dass ich sie zweimal untersuchte; ehe ich sie aus der Hand legte. Nichtsdestoweniger verlangt Hr. Bartholiniae, dass Hr. Alishan, der Besitzer dieser Münze, sie zum zweiten Mal producire. Es scheint mir auf den ersten Blick einleuchtend, dass ich doch wohl meine Gründe gehabt haben muss, wenn ich das Prägejahr 13 las, obgleich Hormuzd IV. nur 12 Jahre regierte; eben so musste mir das Münzzeichen  anfallen, welches doch erst seit Chusray II. auf den Münzen erscheint; endlich der Prägeort, der mir seitdem nur noch ein oder zweimal vorgekommen ist. Zur Erklärung aller dieser Räthsel wusste ich nichts anderes beizubringen, als den Zustand gränzenloser Verwirrung, in welchem sich damals Persien befand; Hormuzd IV. war ermordet; ein Usurpator Bahram VI. Tschopin hatte sich des Throns bemächtigt;

Chusray Parviz, der Sohn Hormuzd's, befand sich auf römischen Gebieten und wurde später von dem Kaiser Mauricius mit Waffengewalt nach Persien zurückgeführt und auf den Thron gesetzt. Alle diese Ereignisse drängten sich in dem Zeitraum eines Jahres (590—591) zusammen, aber die Chronologie und Geschichte dieser Zeit liegt noch sehr im Argen; den von Hrn. Dorn ausgesprochenen Wunsch, dass jemand eine Geschichte der Sassaniden schreiben möchte, habe ich längst erfüllt, und das Werk, eine Zusammenstellung aus allen mir zugänglichen morgenländischen und abendländischen Quellen und aus den Monumenten, liegt seit Jahren in meinem Pulte; aber welcher Verleger hat den Muth es zu drucken? Kurz, die fragliche Münze muss in dieser Epoche geprägt seyn. Um nun aber jeden Zweifel zu beseitigen, bat ich Hrn. Alsham kam derselbe zu mir und erklärte, er könne sie nicht finden; zugleich brachte er mir alle seine Hormuzd-Münzen mit, und in der That war auch nicht eine einzige darunter, welche auch nur im entferntesten der von mir beschriebenen Münze glich; auch das Papier, in welches ich vorher bei meiner ersten Untersuchung die Münze gewickelt und auf welches ich die Beschreibung der Münze geschrieben hatte, fand sich nicht mehr vor; kurz, sie war verschwunden, er vermuthet, er habe sie aus Versehen verkauft oder gegen eine andere vertauscht, weil er von seinen Sassaniden nur die Doublotten verkauft. Es wird also wohl sein Bewenden dabei haben müssen, bis etwa ein Zufall sie wieder ans Licht bringt.

Ueber das so eben erwähnte Zeichen  bin ich schon seit Jahren mit Hrn. Dorn in Fehde; nach mancherlei Deutungsversuchen von beiden Seiten ist Hr. Dorn schliesslich dabei geblieben, es godmin zu lesen, was auch paläographisch sich rechtfertigen lässt; nur die Auslegung machte ihm noch einige Zeit zu schaffen; zuerst sollte es „Licht“ bedeuten, und in Verbindung mit dem Worte auzd übersetzte er es „lux augeatur“. Ich erklärte ihm, dass diese Deutung meinem numismatischen Gefühle widerspreche; Hr. Dorn meinte, ich wäre ein Feind des Lichtes, also ein Obscurant; ich bin weit entfernt mich darüber zu enträsten, weil ich darin nur einen naheliegenden Scherz sehe, und Hr. Dorn ist gewiss eben soweit davon entfernt mir im Ernst obscurantische Tendenzen zuzuschreiben; im Gegentheil, er scheint selbst das Unpassende seiner Erklärung eingesehen zu haben, indem er in neuerer Zeit nicht mehr lux, son-

dern maiestas übersetzt; aber godmin (vom semitischen ) bedeutet weder lux noch maiestas, sondern fortuna; überdies kann man wohl sagen lux augeatur und fortuna augeatur, aber nicht maiestas augeatur, denn maiestas ist eine absolute Grösse, welche weder vermehrt noch vermindert werden kann. Hr. Dorn fühlte dies ebenfalls und übersetzt also jetzt maiestate auctus, während es vorher doch nicht laco auctus hies. Aus allem diesem geht hervor

dass Hr. Dorn über die grammatische Geltung von afzud oder afzud eben so wenig im Reinen ist, wie ich, der ich es seiner Zeit ohne Umschweife eingestand, und dass er trotz des ihm aufgegebenen „Lichtes“ über die lexikalische Bedeutung von gedmin und über die grammatische Analyse von afzud noch eben so sehr im Dunkeln herumtappt wie andere Leute. Dies beweist auch sein Hinweis auf Codomannus. Wer ist Codomannus? Nur ein einziger Schriftsteller einer ziemlich späten Zeit, Justinus (X, 3) erzählt uns allerlei Unglaubliches von einem gewissen Codomannus, der sich schliesslich auf den persischen Thron schwang, von welchem ihn aber später Alexander wieder herabstürzte. Von dieser ganzen Geschichte weiss aber sonst kein Mensch etwas; Plutarch, Diodor, Arrian, Curtius, mit einem Worte sämmtliche Geschichtschreiber Alexander's des Grossen, wissen von keinem andern persischen Könige, den dieser bekriegte, als Darius III., Sohn des Arsames und Grosssohne des Artaxerxes II. Auf Justin's Autorität hin haben die neuern Geschichtschreiber daraus ein seltsames *infatum compositum* gemacht, indem man fast in allen Werken dieser Art Darius Codomannus liest, zum Unterschiede von Darius I., dem Sohn des Hystaspes, und von Darius II. Nothus. Aber Darius Codomannus ist ein Unding, das man mit Recht aus der Geschichte verbannen sollte, und nun vollends soll dieser Darius seinen Beinamen oder nach Justinus seinen früheren Namen vom semitischen gad haben, als wäre er semitischer Herkunft! Das geht doch selbst über die Neuperser hinaus, welche Dara II. zu einem Sohn Darab's I. und Iskender zu einem Enkel Darab's I. machten, um die bittere Pille der Fremdherrschaft damit zu vergöhlen.

Ich habe schon vorher erwähnt, dass ich der von Hrn. Dorn vorgeschlagenen Deutung der Legende auf der Münze No. 725 (S. 138 im Bd. VIII d. Ztschr.) meinen vollen Beifall schenke: „*Irania augatur vera (oder bona) fide*“ Als ich Bekufs der Revision den Abdruck dieser Münze, den ich durch die Güte des Hrn. Bergmann in Wien erhalten hatte, wieder vornahm, fiel mein Blick auch zufällig auf das verhängnissvolle Zeichen  neben dem Worte afzud und neben den Worten vor dem Bilde Chosrui Malkan Malka, und ich las, was ich längst hatte lesen sollen, da ich dasselbe seit mehr als 17 Jahren fast jeden Abend höre: Zaman afzud Chosrui Malkan Malka „Lange lebe Chosroes, der König der Könige“, oder wie es noch jetzt hier heisst: *بدان باسا يانشاه افنديرو*. Auf dieser Münze ist nämlich, wenigstens auf dem Abdruck unter der Loupe das Zeichen so geschrieben: *م*, das in genau so wie die beiden *m* in den Wörtern *malkan malka*, und dem *d* des *gedmin* entspricht auch nicht eine Spur in den Zügen. Auf den älteren Münzen von Chosrav II. ist das Zeichen auch meist eben so gebildet, während der obere Strich auf der rechten Seite des *m* erst in späterer Zeit stärker hervortritt. Spiegel hat freilich in seiner Grammatik der

Huzvaresch-Sprache S. 25 das Wort *זמן* für „Zeit“, indessen entspricht die Orthographie des Münzzeichens genau dem hebr. und chald. *זמן* (das syrische hat *ܙܡܢ*). *Tempus augetur* ist nun ein sehr zweckmässiger Wunsch und ist noch heutzutage in ganz Europa üblich, es ist das allbekannte *Vive le Roi!*, welches nachweislich ungefähr so alt ist wie König Saul, dem man nach 1 Reg. X, 24 *יהי דוד* („Es lebe der König!“) zurief. Und damit erklärt sich der letzte Titel in dem von Menander Protiktor aufbewahrten Eriens-Traktat zwischen Chosroes I. und Justinian: *ἡγεμὸς Χοσρόης*, dessen Erklärung ich oben (S. 408) nachträglich zu bringen versprach. — Beiläufig bemerke ich, dass die Figur auf dem Rev. dieser Münze unzweifelhaft ein Frauenzimmer darstellt und zwar anscheinend hoch in den Dreissigen, welche in ihrer Jugend recht hübsch gewesen seyn kann.

Spiegel's Grammatik der Huzvaresch-Sprache veranlasst mich nur zu einigen wenig Bemerkungen. Er verbreitet sich S. 16 ff. ausführlich über die Bedeutung und Ableitung des Ausdrucks „Pehlevi-Sprache“, und kommt zu dem Schlusse, dass es die Sprache der vorislamitischen Zeit, speciell der Sassaniden sey, und so viel als *پهلوانی* „den Helden, den Pehlevanen angehörig“ bedeute; die Ableitung von *پهل* in der Bedeutung von „Stadt“ verwirft er. Das *Burhani Kati* giebt dem Worte *پهل* folgende Bedeutungen: I. *pahl* ausgesprochen bedeutet es 1) Seite 2) Nutzen, II. *pahlav* ausgesprochen bedeutet es 1) Stadt, 2) die Provinz Ispahan, oder nach andern die 3 Städte (oder vielmehr Distrikte) Ispahan, Rei, Hamadan, Nehavend und Azerbaidshan, 3) ein Tapferer, ein Held, ein grosser Mann, 4) ein Gentleman *صاحب دلا*, 5) noch ein anderer Distrikt, von welchem die Pehlevi-Sprache benannt ist. Der Lexicograph verweist dabei auf die Einleitung, wo er sagt, dass *Pehle* *پهله* die Provinzen Rei, Ispahan und Deinauer umfasst. Unter dem Worte *pehlevi* aber sagt der Verfasser, es bedeute 1) so viel als *پهلوانی* d. h. die dem Pehlevan, dem Helden eigenthümlichen Sitten, 2) städtisch und städtische Sprache. Letztere Bedeutung giebt er auch in der Einleitung, und das was ich im VIII. Bande d. Ztschr. S. 10 über die Pehlevi-Sprache gesagt habe, ist aus den so eben in wörtlicher Uebersetzung citirten Stellen des *Burhani Kati* entnommen. Der Streit über die Bedeutung des Wortes „Pehlevi-Sprache“ ist also eigentlich mässig, denn über die Ableitung von dem Worte *pahlav* sind alle einig; und nimmt der eine das Wort *pahlav* in der Bedeutung „Stadt“, der andere in der Bedeutung „Held“, der dritte in der Bedeutung eines geographischen Distriktes u. s. w. Was nun die verschiedenen geographischen Bedeutungen des Wortes *pahlav* betrifft, so kommen sie mir alle ohne Ausnahme zum mindesten verdächtig vor, denn ich habe sie noch in keinem einzigen orientalischen Geographen oder Geschichtschreiber bestätigt gefunden;

nur eine einzige Lokalität kann ich nachweisen, aber in einer ganz andern Gegend, nämlich das wohlbekannte Balch, bei dem alten Geographen Bactra, lautet auf armenisch Pahl 𐭯𐭥𐭲𐭭 oder 𐭯𐭥𐭲𐭭, eine Form, welche deutlich den Uebergang von Bactra (in den Keilinschriften Bachtarisch) zu Balch zeigt. Sollte dies seine Richtigkeit haben, so wäre Pehlevi = Neubaktrisch, und der für Zend seit Spiegel's Vorgange eingeführte Name Altbaktrisch hätte dadurch seine Bestätigung gefunden. Jedenfalls scheint mir diese Erklärung sachgemässer, als „Heldensprache“, da meines Wissens die Leute, welche man Helden nennt, so ziemlich dieselbe Sprache reden, wie andere Menschenkinder; anders wäre es, wenn man das Wort Pehlevan in seiner heutigen Bedeutung nähme; jetzt versteht man darunter Leute, welche aussergewöhnliche Körperleistungen für Geld sehen lassen, Ringer, Fechter, Luftspringer, u. s. w., welche gleich ihren Collegen in Europa vermöge ihrer vagabundirenden Lebensart sich eine eigenthümliche Sprache angewöhnen; im Ernst aber wird niemand diese Bedeutung dem Ausdrücke Pehlevi-Sprache beilegen. Wir kennen also ausser dem heutzutage in Iran gesprochenen Persisch noch die Sprache der Keilinschriften, Zend (Altbaktrisch), Pehlevi, Huzvaresch und Parssy, und wir sind auf dem besten Wege vor lauter Distinctionen in die gränzenloseste Verwirrung hineinzugerathen. In unsern Schulen lernen wir Griechisch und die Grammatik giebt genügende Auskunft über die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen griechischen Dialekte; der klare Geist des Hellenismus hat die klassischen Philologen verhindert statt griechisch ihren Schülern altionisch (Homer), neionisch (Herodot), dorisch, äolisch, attisch, und was weiss ich sonst noch zu lehren, und der Neugriechen, Dank den Anregungen Ficklermayers, spricht nicht mehr romänisch, sondern griechisch (hellenisch) und unterscheidet die altgriechische Sprache von der heutigen neugriechischen bloss durch das Wort „alt“, um zu erkennen zu geben, dass er ein Nachkomme der alten Hellenen, und nicht der mittelalterlichen Römer oder Slaven ist. Der Deutsche unterscheidet altddeutsch und mitteldeutsch und neudeutsch, und es fällt ihm nicht ein die Sprache Otfrieds altsächsisch, die der lutherischen Bibelübersetzung meissnisch, und die Lessing'sche Prosa hantsitzisch zu nennen. Eben so dürfte es sich empfehlen, statt der Ausdrücke Zend, Altbaktrisch, Pehlevi, Huzvaresch und ähnlicher durch Wohlklang und Deutlichkeit eben nicht sehr auffallender Benennungen einfach altpersisch, mittelpersisch und neupersisch anzuwenden.

Die von Spiegel S. 182 gegebene Erklärung des in meinen früheren Arbeiten und auch von Olshausen und Thomas vielbesprochenen Wortes für das arabische الؤمنين, nämlich 𐭮𐭥𐭲𐭭𐭥𐭥𐭥𐭥 hat meinen ganzen Beifall; das Wort stammt vom Pehlevi *varēna*, wie Spiegel bemerkt, welches „der Glaube“ heisst, und wozu ich noch das ossetische Wort *urnin* (glauben) als weiteren Beleg anführe.

Zweite Abtheilung.**Münzen mit Pehlvi-Legenden.****Ardeschir I.****No. 1.**


Ich komme auf die unter No. 1 u. 2. Bd. VIII und No. 1 Bd. XII der Ztschr. beschriebenen Münzen zurück, von denen mir seitdem noch 3 Exemplare zu Gesicht gekommen sind; die Bemerkungen des Hrn. Dorn veranlassten mich zugleich auch die schon früher beschriebenen Münzen zu revidiren; die Münze des Herrn Cayol (Bd. VIII. No. 1) war sehr schlecht erhalten, und die wenigen noch sichtbaren Züge konnte ich nur mit Hülfe der von Bartholomaei und Dorn beschriebenen Münze des Petersburger Cabinettes ergänzen. Im Bd. XII liess ich die Legenden der drei Münzen Subhi Bey's lithographiren, und bei wiederholter Revision muss ich die Nachbildung für vollkommen getreu erklären. Dass aber diese Legenden die Auslegung der Herren Dorn und Bartholomaei nicht sehr bestätigen, ist augenscheinlich; namentlich ist der Name Papek höchst problematisch; in den Legenden der 3 Münzen rülste er doch einmal mit Sicherheit zu erkennen seyn, und doch finden sich in ihnen statt der *p* nur ein einziges, nämlich in der Legende der mittelsten (s. die Tafel zu Bd. XII. No. 10); auf der ersten Münze dagegen fehlt das eine *p* ganz und das andere ist genau ein *m*; auf der dritten Münze gleichen beide einem umgekehrten *p*, und ich halte mich nicht für berechtigt *p* und *q*, *d* und *b* für gleichbedeutende Buchstaben zu halten. In dem Namen Artachschetr gleicht das *a* genau dem *sch*, und das letzte *r* ist nirgends zu finden. Hr. Bartholomaei wirft mir vor, ich verwechselte beständig *a* und *s* und *sch*; Hr. Dorn sieht sich genöthigt, mit Hrn. v. Bartholomaei in der fraglichen Münze denselben Buchstaben einmal *a* und einmal *sch* zu lesen; in einem Prozess aber, den wir hier vor dem Publicum ausfechten, sollten doch von Rechtswegen die Waffen gleich seyn, und doch verbietet mir Hr. v. Bartholomaei den Gebrauch solcher Waffen, deren er und Hr. Dorn sich bedienen, und deren Gebrauch auch meiner eigenen Ueberzeugung nach völlig berechtigt ist.

Später kamen mir noch 2 Münzen dieser Art zu Gesicht; ich will die Münze Cayol's mit 1 bezeichnen; die 3 Münzen Subhi Bey's mit 2, 3, 4; die beiden neuen, welche ich bei Hrn. Alisban sah, bezeichne ich mit 5 und 6. Von diesen Münzen lese ich nun auf R. (d. h. auf der Seite, wo das Profilgesicht ist)

No. 1 ungentlich

2 Malka Mas mai

3 Malka Matschach-pai

4 Malka Matsch pap (falls das Zeichen  ein *p* ist)

5. Malka Mis tat (odor pap)
6. Malka Mis tat.

Eben so lese ich auf A (mit dem vollen Gesicht):

- No. 1 unidentified
- 2 Malka Satachan
- 3 Malka Sintachan
- 4 Malka Sjatricha
- 5 Malka bagi Atracha
- 6 Malka Atacha

Dass alles dieses mich nicht zu Papak und Artachschetr bekehren konnte, leuchtet ein, und ich würde noch jetzt in voller Ungewissheit herum tappen, wenn mir nicht in dem Augenblick, wo ich diese letzte Revision meiner gegenwärtigen Arbeit vornahm (Anfang 1863) noch ein siebentes Exemplar im Cabinet des Frhrn. v. Prokesch-Osten zu Gesicht gekommen wäre, welches allen meinen Zweifeln ein Ende machte. Diese Münze enthält auf A die Legende

שְׁמֵי שָׁמַיִם וְעַד הַאָּרֶץ
וְהַיָּם וְכָל הַבְּרִיאָה

Malika Bagt Artaschbetri, wo nur der Schluss etwas undeutlich ist.
Die Legende auf B. lautet:

11250 11251 11252 11253 11254 11255 11256 11257 11258 11259 11260 11261 11262 11263 11264 11265 11266 11267 11268 11269 11270 11271 11272 11273 11274 11275 11276 11277 11278 11279 11280 11281 11282 11283 11284 11285 11286 11287 11288 11289 11290 11291 11292 11293 11294 11295 11296 11297 11298 11299 11300 11301 11302 11303 11304 11305 11306 11307 11308 11309 11310 11311 11312 11313 11314 11315 11316 11317 11318 11319 11320 11321 11322 11323 11324 11325 11326 11327 11328 11329 11330 11331 11332 11333 11334 11335 11336 11337 11338 11339 11340 11341 11342 11343 11344 11345 11346 11347 11348 11349 11350 11351 11352 11353 11354 11355 11356 11357 11358 11359 11360 11361 11362 11363 11364 11365 11366 11367 11368 11369 11370 11371 11372 11373 11374 11375 11376 11377 11378 11379 11380 11381 11382 11383 11384 11385 11386 11387 11388 11389 11390 11391 11392 11393 11394 11395 11396 11397 11398 11399 11400 11401 11402 11403 11404 11405 11406 11407 11408 11409 11410 11411 11412 11413 11414 11415 11416 11417 11418 11419 11420 11421 11422 11423 11424 11425 11426 11427 11428 11429 11430 11431 11432 11433 11434 11435 11436 11437 11438 11439 11440 11441 11442 11443 11444 11445 11446 11447 11448 11449 11450 11451 11452 11453 11454 11455 11456 11457 11458 11459 11460 11461 11462 11463 11464 11465 11466 11467 11468 11469 11470 11471 11472 11473 11474 11475 11476 11477 11478 11479 11480 11481 11482 11483 11484 11485 11486 11487 11488 11489 11490 11491 11492 11493 11494 11495 11496 11497 11498 11499 11500 11501 11502 11503 11504 11505 11506 11507 11508 11509 11510 11511 11512 11513 11514 11515 11516 11517 11518 11519 11520 11521 11522 11523 11524 11525 11526 11527 11528 11529 11530 11531 11532 11533 11534 11535 11536 11537 11538 11539 11540 11541 11542 11543 11544 11545 11546 11547 11548 11549 11550 11551 11552 11553 11554 11555 11556 11557 11558 11559 11560 11561 11562 11563 11564 11565 11566 11567 11568 11569 11570 11571 11572 11573 11574 11575 11576 11577 11578 11579 11580 11581 11582 11583 11584 11585 11586 11587 11588 11589 11590 11591 11592 11593 11594 11595 11596 11597 11598 11599 11600 11601 11602 11603 11604 11605 11606 11607 11608 11609 11610 11611 11612 11613 11614 11615 11616 11617 11618 11619 11620 11621 11622 11623 11624 11625 11626 11627 11628 11629 11630 11631 11632 11633 11634 11635 11636 11637 11638 11639 11640 11641 11642 11643 11644 11645 11646 11647 11648 11649 11650 11651 11652 11653 11654 11655 11656 11657 11658 11659 11660 11661 11662 11663 11664 11665 11666 11667 11668 11669 11670 11671 11672 11673 11674 11675 11676 11677 11678 11679 11680 11681 11682 11683 11684 11685 11686 11687 11688 11689 11690 11691 11692 11693 11694 11695 11696 11697 11698 11699 11700 11701 11702 11703 11704 11705 11706 11707 11708 11709 11710 11711 11712 11713 11714 11715 11716 11717 11718 11719 11720 11721 11722 11723 11724 11725 11726 11727 11728 11729 11730 11731 11732 11733 11734 11735 11736 11737 11738 11739 11740 11741 11742 11743 11744 11745 11746 11747 11748 11749 11750 11751 11752 11753 11754 11755 11756 11757 11758 11759 11760 11761 11762 11763 11764 11765 11766 11767 11768 11769 11770 11771 11772 11773 11774 11775 11776 11777 11778 11779 11780 11781 11782 11783 11784 11785 11786 11787 11788 11789 11790 11791 11792 11793 11794 11795 11796 11797 11798 11799 11800 11801 11802 11803 11804 11805 11806 11807 11808 11809 11810 11811 11812 11813 11814 11815 11816 11817 11818 11819 11820 11821 11822 11823 11824 11825 11826 11827 11828 11829 11830 11831 11832 11833 11834 11835 11836 11837 11838 11839 11840 11841 11842 11843 11844 11845 11846 11847 11848 11849 11850 11851 11852 11853 11854 11855 11856 11857 11858 11859 11860 11861 11862 11863 11864 11865 11866 11867 11868 11869 11870 11871 11872 11873 11874 11875 11876 11877 11878 11879 11880 11881 11882 11883 11884 11885 11886 11887 11888 11889 11890 11891 11892 11893 11894 11895 11896 11897 11898 11899 11900 11901 11902 11903 11904 11905 11906 11907 11908 11909 11910 11911 11912 11913 11914 11915 11916 11917 11918 11919 11920 11921 11922 11923 11924 11925 11926 11927 11928 11929 11930 11931

Ma(1)ka-Bagi-Papeki; freilich nicht ganz deutlich; das p sieht ganz seltsam aus, und der Buchstabe vor dem Worte Bagi ist mir ganz undeutlich. Ich gebe also jetzt ohne Umschweife zu, dass die Münze Artaschschiri (Ardeschir I.) angehört, und dass das Bild auf R. den Vater desselben Babek vorstellt. Wegen des umgekehrten p, o statt a, habe ich bereits in der ersten Abtheilung erwähnt, dass es gleichfalls in dem Namen Isaphan und Pasa so erscheint, dass also diese Form sowohl in der ältesten als in der spätesten Zeit der Pehlevi-Numismatik erscheint.

No. 2.

A. Aus der zweiten Epoche, wo der König mit der parthischen Mütze erscheint, jedoch mit der Varietas, dass zwischen dem Barte und der linken Schulter ein Stern sichtbar ist. Legende:

Maxelains Dan Artachschetri Malkam Mallan Iann

R. Legende *ᲛᲠᲚᲗ ᲛᲠᲚᲗ* Arachschetr (statt Artachschetri) Nuvazi.

Mr. Cabinet Subhi Bey's

No. 8.

A. Parthisches Costüm. Legende: Mazdaian Bag Artachsebetri
Malika Iran.

B. Legende: (A) rutschschetri Nuvazi.

R. Grösse 2. Gewicht 69 Grammes. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 4.

A. Ähnlich der bei Longpérier Pl. II. No. 4 abgebildeten Münze, nämlich statt der parthischen Mütze oder der sassanidischen Kappe mit Diadem und kugelförmigem Bunde eine Art Mauerkrone, wie Schapur I., jedoch ohne den kugelförmigen Bund. Die Longpériersche Münze zeigt zwischen den Zacken der Krone zwei Halbmonde; dafür hat die von mir untersuchte Münze 5 Kugeln, welche in einem Halbkreise von der hintern Zacke an über die mittlere hinweg bis zur vordern Zacke reichen. Die Legende so wie der Revers ist ohne Abweichung.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 5.

A. Entsprechend der so eben beschriebenen Münze, jedoch trägt der König ein Diadem, worüber die Mittelzacke der Mauerkrone hervorrägt, während die vordere und hintere Zacke fehlt; darüber 4 Kugeln im Halbkreise; das Haupthaar in zwei langen Flechten herabhängend. Legende:

Mazdašasn Bag Artaschsetri Malka Iran Minotschetri men Jezdan.

R. Artaschsetri Nuvazi.

R. Grösse $2\frac{1}{2}$. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Schapur I.

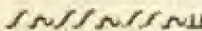
Abgesehen von der Grösse und dem Metall bieten die Münzen Schapur's I. eine Einförmigkeit dar, wie sie bei keinem andern sassanidischen Münzherrn vorkommt; es ist durchgängig derselbe Typus, dieselbe Legende, bald mehr, bald minder deutlich, immer aber sehr schön gearbeitet. Dennoch herrscht auch hier eine grosse Mannigfaltigkeit, und da ich eines Tages bei Subhi Bey eine neu-erworbene Saite von 38 Münzen dieses Monarchen untersuchte, fand ich zu meiner nicht geringen Ueberraschung, dass auch nicht eine einzige Doublette darunter war. Ich notirte die verschiedenen Varietäten, und verglich sie mit andern mir zugänglichen Münzen, und obgleich ich gestehen muss, dass das Ergebniss dieser mühsamen Untersuchung nicht der Mühe werth ist, so will ich es hier mittheilen, in der Hoffnung, dass auf diese Weise doch einmal eine Handhabe, ein Anknüpfungspunkt gefunden werde, um darnach die Münzen Schapur's I. nach den verschiedenen Prägestätten und Regierungsjahren wenigstens annäherungsweise zu klassificiren.

- 1) A. Legende: Mazdašasn Bag Schachpuchri Malka Iran Minotschetri men Jezdani. (Der Hormuzdverehrer, der göttliche Schapur, König der Könige von Iran, von himmlischem Geschlechte entsprossen.)

R. Legende, links Nuvazi (der Lobpreisende); rechts Schachpuchri. Die Flamme des Feneraltars besteht aus 7 einzelnen Strichen.

2) A. wie 1).


R. wie 1). Die Flamme 6 Striche, und links neben der Flamme ein Punkt.



3) A. wie 1), nur ist der Name des Münzherrn  Schachvuchvuch geschrieben.


R. wie 1). Die Flamme 9 Striche.


4) A. wie 1), nur lautet das letzte Wort nicht Jezdani, sondern Jezdan.


R. wie 1). Die Flamme 6 Striche.



5) Vollständig wie 2), nur sieht man auf dem kugelförmigen Bunde auf dem Kopfe des Bildes (auf A) zweimal drei Punkte 

6) A. wie 1) mit folgenden Abweichungen: Jiran  statt Iran; min  statt mino, und zuletzt Jezdan statt Jezdani.



R. Legende links Nuvazi, rechts  Vipuchri oder Zipuchri. Die Flamme 6 Striche.

7) A. wie 4), nur lautet der Name des Königs  Schachvannuchri.

R. Legenden, links Nuvazi, rechts  Schachpachur; die Flamme 8 Striche; links neben der Flamme das Zeichen


, rechts 


8) A. wie 4), nur ist der Name des Münzherrn nicht ganz deutlich.





R. Legende, rechts , links  also Schach-nuva chapachri. Die Flamme 5 Striche.







9) A. wie 4) R. wie 1), nur 5 Striche in der Flamme.




10) A. wie 4).

R. Legenden, links  Schachpach; rechts Nuvazi; die Flamme 6 Striche.



11) A. wie 1). Auf dem Bund ein Halbmond mit Stern 

R. Legenden, links  Schachpachri; rechts  Nuvahi; die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme , rechts 


12) A. Legende , ,     (Mazdaian Schachvarnehrai Malkan Malk Iran).

R. Legenden links  Schachpur; rechts  was ich nicht zu lesen weiss; die Flamme 9 Striche; rechts neben der Flamme ein Halbmond .

13) A. wie 1).

R. Legenden links: , rechts  was ich bei-
des nicht zu deuten vermag; die Flamme 5 Striche.

14) A. eine ganz barbarische Legende.

R. Legenden, links , rechts  nuahi oder

navahi. Die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme 3 Punkte ☸.

- 15) A. wie 1); der Name des Münzherrn aber 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri.

R. Legenden un deutlich; die Flamme 7 Striche; links neben der Flamme 𐭠𐭣

- 16) A. wie 15). Auf dem Band ein Halbmond und 3 Punkte ☺

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri; rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 vanovazi. Die Flamme 7 Striche.

- 17) A. barbarische Legende.

R. Legenden, links: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 , rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; die Flamme 6 Striche.

- 18) A. Legende: Mazdajasn Malka Malka Iran Minotschetri men Jerd. (Ohne Bag und ohne Namen des Münzherrn; das letzte Wort abbrevirt.)

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 ; rechts von oben nach unten 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri. Die Flamme 6 Striche.

- 19) A. wie 1).

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri; rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri, beide von oben nach unten; die Flamme 8 Striche.

- 20) A. wie 1). Auf dem Band ein Halbmond und ein Punkt ☺

R. Legenden, links Schachpachri, rechts Navahi; die Flamme 7 Striche.

- 21) A. wie 1).

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri; rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 Schachpachri, beide von unten nach oben; die Flamme undeutlich.

- 22) A. wie 1).

R. Legenden, links Schachpachri, rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 was fast wie Jaehakob aussieht. Die Flamme 7 Striche.

- 23) A. wie 1).

R. Legenden, links Schachpachri, rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 navahi; die Flamme 7 Striche.



























- 24) A. wie 1). R. wie 20).

- 25) A. wie 1). Der Königsname lautet 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥


R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 , rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 navah; die Flamme 7 Striche.

- 26) A. wie 25).

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 navahi, rechts 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (eine sehr unbehelfliche Schreibart des Namens Schapur). Die Flamme 3 Striche.


- 27) A. wie 25) aber sehr schön gearbeitet.
R. Legenden, rechts , links  Die Flamme 7 Striche.
- 28) A. wie 1).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 3 Striche.
- 29) A. wie 1).
R. Legenden, links , rechts , beide von oben nach unten; die Flamme 7 Striche.
- 30) A. wie 1), etwas undeutlich.
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 7 Striche.
- 31) A. wie 1) etwas undeutlich.
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 4 Striche.
- 32) A. wie 3), der Baul wie 11).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 7 Striche; rechts neben der Flamme ein schräger Mond mit einem Punkt .
- 33) A. wie 3).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 4 Striche.
- 34) A. Legende: M. Schachpachri Malkan Malka Iran Mino Tschot-i men Jerdan.
R. Legenden, links: , rechts ; die Flamme 4 Striche.
- 35) A. wie 1).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 6 Striche.
- 36) A. wie 1).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 5 Striche.
- 37) A. barbarische und wahrscheinlich unvollständige Legende.
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 6 Striche.
- 38) A. Das Haar am Hinterkopf nicht in Locken gekräuselt, sondern in 5 Flechten herabhängend; der Bart etwas anders ausgedrückt, nämlich zwar in Punkten, aber die Punkte zu schrägen Strichen vereinigt  Es fehlt ferner die von dem Kopfputz herabhängende das Ohr bedeckende Klappe, und der auf die Brust herabhängende Juwel. Die Legende ist etwas undeutlich, aber vollständig wie 1).
R. Legenden, links , rechts ; die Flamme 6 Striche.


- 39) A. Legende: Masdaiasn Bag Schachp. Malkan Malka Iran Minotschetri men Jezdan. (Der Königsname nur halb geschrieben.)

R. Legenden, links: Nuvazi; rechts  Schachpura. Die Flamme 5 Striche.

- 40) A. wie 4). R. wie 1). Die Flamme 4 Striche.

- 41) A. wie 1).

R. Legenden, links ...azi, rechts Schachpachri; die Flamme 5 Striche; auf dem Altarschaft das Zeichen 

- 42) A. wie 4). Auf dem Bund dreimal drei Punkte 

R. Legenden, links Schachpachri, rechts Nuvazi; die Flamme 5 Striche.

- 43) A. Legende: Masdaiasn Bag Schachpachri an Malka Iran Minotschetri men Jezdan. (Von dem Worte Malkan sind nur die beiden letzten Buchstaben vorhanden und war auch nie mehr vorhanden.) Auf dem Bund und vor der Krone ein Punkt

R. Unleserliche Legenden. Die Flamme 5 Striche.



- 44) A. Legende wie 4); der Königsname Schachpachri.

R. Legenden, links Schachpachri; rechts Nuvahi; zwischen dem Altarschaft und der Figur zur Rechten ein Punkt; die Flamme 5 Striche.

- 45) A. wie 4), nur fehlen (von jeher) in dem Worte malka die beiden letzten Buchstaben ka.

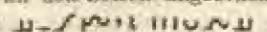
R. Legenden, links Schachpachri, rechts Nuvazi; die Flamme 8 Striche.

Als neunenswerthes Resultat ergibt sich aus dieser Durchmusterung, dass auffallenderweise der Königsname sehr häufig verunstaltet ist, und dass auf der Rückseite fast ebenso oft Nuvahi wie Nuvazi steht, welche letztere Bemerkung übrigens dem Kenner arischer Sprachen keine Schwierigkeit bietet, wohl aber vielleicht ein Anhaltspunkt werden kann, um die Münzen aus den westlicheren Theilen der Monarchie von denen aus den östlicheren Theilen zu unterscheiden. Noch sind mir folgende Stücke vorgekommen.

No. 6.

Von der im Pariser Cabinet befindlichen Goldmünze erhielt ich einen Abdruck, nach welchem die bei Longpérier Pl. III No. 1 gegebene Abbildung richtig ist; nur lauten die Legenden auf R. links Nuvahi, rechts Schachpachri.

No. 7.

R. Die Legenden sind nicht an den Seiten angebracht, sondern über dem Feueraltar, und lauten  Das erste (rechts) soll wohl Schachpachri heißen; das übrige ist mir undeutlich.

R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

Zur Rechtfertigung dieser Erklärung wird aber nicht das geringste beigebracht, und doch ist sie nicht so sehr über allen Zweifel erhaben, dass sie nicht einer wenn auch noch so geringen Rechtfertigung bedürfte. Die gegen mich geschriebenen Artikel und Broschüren kann ich zu Dutzenden aufzählen und über ein einziges Wort, das verhängnissvolle Münzzeichen auf den Münzen von Chusrav II. ist sogar eine eigene Broschüre gegen mich geschrieben; es hätte sich also immerhin der Mühe verlohnt, auch dem Löwentödter ein Paar Worte zu seiner Legitimation mitzugeben. Da das aber nicht geschehen ist, so muss ich wohl die Arbeit übernehmen.


Dass die Erklärung nicht so ganz frei von Anfechtung ist, scheinen Thomas und Dorn selbst gefühlt zu haben. Thomas beschreibt die Münze dreimal: 1) in dem Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Vol. XIII Part 2 (1859) p. 379; hier liest er in Bâkschla ohne eine Uebersetzung zu versuchen; 2) im Numismatic Chronicle, Vol. XV, aber ebenfalls ohne Uebersetzung zu geben; 3) in den Essays on Indian Antiquities etc. of the late James Prinsep; edited by F. Thomas, Vol. II p. 165; hier erklärt er mit allen möglichen Vorbehalten wie folgt: „The **לכא כושא** — the only doubtful portion of the whole — I understand to mean „lion killing“. Der Löwentödter tritt also zuerst leise und vorsichtig auf wie ein Seiltänzer. Hr. Dorn aber schreibt (l. c.): „Da das Wort **לכא** Löwe unmittelbar über dem am Helm befindlichen Löwenkopf steht, so wird seine Erklärung um so wahrscheinlicher.“

Beide Numismatiker bedienen sich sonst bei ihren Transcriptionen von Pehlviwörtern des arabischen Alphabetes; diesmal aber ausnahmsweise des hebräischen, und zwar in allen vier angeführten Stellen. Warum? Wahrscheinlich weil **לכא כושא** die Sache weniger auffällig macht; aber versuchen wir es einmal mit dem arabischen Alphabete: **لوا كوشا**: wer hat da noch den Muth an „lion-killing“ „Löwentödter“ zu denken? **لوا** heisst so wenig „Löwe“, wie **لوشا** oder **لشاه** „tödtend“. Zwar sagt Thomas, **لכא** sei ein aramäisches Wort, und das ist es auch in der That, aber es bedeutet nicht „Löwe“ „lion“, sondern „Herz“ „heart“, und auch in keiner andern semitischen Sprache bedeutet es „Löwe“. Allerdings giebt es im Hebräischen ein Wort **לכא** und im Arabischen **لواء**, welches „Löwin“ bedeutet, aber seit wann hat denn das Pehlvi hebräische und arabische Wörter aufgenommen? So viel ich weiss, nimmt es nur aramäische Wörter auf. Und nun **لوشا**? Hat man denn das Recht so ganz nach Belieben und Guldanken unerhörte Participien zu bilden und der persischen Sprache aufzuzwingen? Und ist man verpflichtet solche unbedenklich und blindlings anzunehmen? Am besten wäre es gewesen den Löwentödter ohne Sang und Klang zu beseitigen; aber das ist nicht meine Sache; da er gegen mich aufgetreten worden ist, so musste ich mich seiner er-

wehren. Ich habe ihm nun seine hebräische Nebelkappe abgezogen und bewiesen, dass er mit Löwen nichts gemein hat, und dass er auch kein Würger ist.

Da nun das, was gegen meine erste und, wie ich selbst ohne Rückhalt eingesteh, unstatthafte Erklärung der fraglichen Gruppe aufgestellt ist, augenscheinlich um nichts besser ist, so will ich versuchen eine passendere Erklärung aufzufinden. Das erste Wort, um welches es sich hier handelt, besteht aus 3 Buchstaben, welche man lba (𐭠𐭡𐭢, der angebliche Län) las; ich acceptire diese 3 Buchstaben, lese aber nicht lba (𐭠𐭡𐭢), sondern rha (𐭠𐭡𐭣), wozu ich unzweifelhaft berechtigt bin, wir hätten also 𐭠𐭡𐭣 oder 𐭠𐭡𐭣, und das heisst sowohl im Aramäischen, wie jeder Kenner weiss, als auch im Pehlvi, wie das Durhani Katj bezeugt, „gross“ oder „sehr“. Das zweite Wort lese ich wie früher 𐭠𐭡𐭣𐭠𐭡𐭣, nur übersetze ich es nicht „Licht“, sondern „leuchtend“, „glänzend“. Ich danke, diese Erklärung dürfte sich als sehr einfach und natürlich empfehlen und ist jedenfalls viel angemessener als der Löwentödter.

No. 12.


A. Profil des Königs und Kopfsatz, ähnlich der in dieser Zeitschr. Bd. VIII sub No. 27 beschriebenen und Tafel X No. 11 abgebildeten Münze; vor dem Gesichte das Zeichen 

Auf R. sieht man den Feueraltar; jedoch ist nur wenig zu erkennen.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram I.

No. 13.

A. ähnlich dem Typus der auf Tafel X No. 2 im Bd. VIII und bei Lougpérrier Pl. III No. 7 u. 8 abgebildeten Münzen, jedoch die 5 Zacken der Krone nicht wie Pferdeohren gestaltet, sondern wie folgt . In der Legende fehlt vaniran, jedoch bin ich deshalb nicht ganz sicher, da die Buchstaben sehr undeutlich sind.

R. wie bei Lougpérrier Pl. III No. 7, jedoch hat auch die Figur rechts den kugelförmigen Bund auf dem Kopfe.

Æ. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 14.

A. wie die vorhergehende Münze. Legende: Mazdaiasu bagi Varahran Malkan Malka.

R. Legendes undeutlich.

Æ. Grösse 2 1/2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram II.

No. 15.

Von der Goldmünze des Pariser Cabinets, welche Longpérier beschrieben und auf Pl. IV No. 3 hat abbilden lassen, erhielt ich einen Abdruck, auf dessen Vorderseite ich aber nur das Wort Mazdahan lesen konnte; alles Uebrige ist nur ein unentwirrbares Gemenge von Zügen. Dagegen liest man deutlich auf dem Revers Varahran Nuuzi.

No. 16.

Eine Münze, welche keinem der in Bd. VIII S. 40 u. 41 angegebenen vier Typen angehört, und daher einen eigenen Typus bildet. Das Bild des Königs ist wie üblich; ihm gegenüber, da wo sonst das Bild des Knaben zu seyn pflegt, ist das Bild der Königin mit dem Kopfschmuck, dessen Obertheil ein Pferdeköpfe ist. Legende:


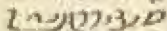
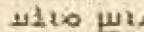



𐭠𐭡𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽐𐽈𐽉𐽊𐽌𐽑𐽒𐽓𐽔𐽕𐽖𐽗𐽘𐽙𐽚𐽛𐽜𐽝𐽞𐽟𐽠𐽡𐽢𐽣𐽤𐽥𐽦𐽧𐽨𐽩𐽪𐽫𐽬𐽭𐽮𐽯𐽰𐽱𐽲𐽳𐽴𐽵𐽶𐽷𐽸𐽹𐽺𐽻𐽼𐽽𐽾𐽿𐾀𐾁𐾃𐾅𐾂𐾄𐾆𐾇𐾈𐾉𐾊𐾋𐾌𐾍𐾎𐾏𐾐𐾑𐾒𐾓𐾔𐾕𐾖𐾗𐾘𐾙𐾚𐾛𐾜𐾝𐾞𐾟𐾠𐾡𐾢𐾣𐾤𐾥𐾦𐾧𐾨𐾩𐾪𐾫𐾬𐾭𐾮𐾯𐾰𐾱𐾲𐾳𐾴𐾵𐾶𐾷𐾸𐾹𐾺𐾻𐾼𐾽𐾾𐾿𐿀𐿁𐿂𐿃𐿄𐿅𐿆𐿇𐿈𐿉𐿊𐿋𐿌𐿍𐿎𐿏𐿐𐿑𐿒𐿓𐿔𐿕𐿖𐿗𐿘𐿙𐿚𐿛𐿜𐿝𐿞𐿟𐿠𐿡𐿢𐿣𐿤𐿥𐿦𐿧𐿨𐿩𐿪𐿫𐿬𐿭𐿮𐿯𐿰𐿱𐿲𐿳𐿴𐿵𐿶𐿷𐿸𐿹𐿺𐿻𐿼𐿽𐿾𐿿𐀀𐀁𐀂𐀃𐀄𐀅𐀆𐀇𐀈𐀉𐀊𐀋𐀌𐀍𐀎𐀏𐀐𐀑𐀒𐀓𐀔𐀕𐀖𐀗𐀘𐀙𐀚𐀛𐀜𐀝𐀞𐀟𐀠𐀡𐀢𐀣𐀤𐀥𐀦𐀧𐀨𐀩𐀪𐀫𐀬𐀭𐀮𐀯𐀰𐀱𐀲𐀳𐀴𐀵𐀶𐀷𐀸𐀹𐀺𐀻𐀼𐀽𐀾𐀿𐁀𐁁𐁂𐁃𐁄𐁅𐁆𐁇𐁈𐁉𐁊𐁋𐁌𐁍𐁎𐁏𐁐𐁑𐁒𐁓𐁔𐁕𐁖𐁗𐁘𐁙𐁚𐁛𐁜𐁝𐁞𐁟𐁠𐁡𐁢𐁣𐁤𐁥𐁦𐁧𐁨𐁩𐁪𐁫𐁬𐁭𐁮𐁯𐁰𐁱𐁲𐁳𐁴𐁵𐁶𐁷𐁸𐁹𐁺𐁻𐁼𐁽𐁾𐁿𐂀𐂁𐂂𐂃𐂄𐂅𐂆𐂇𐂈𐂉𐂊𐂋𐂌𐂍𐂎𐂏𐂐𐂑𐂒𐂓𐂔𐂕𐂖𐂗𐂘𐂙𐂚𐂛𐂜𐂝𐂞𐂟𐂠𐂡𐂢𐂣𐂤𐂥𐂦𐂧𐂨𐂩𐂪𐂫𐂬𐂭𐂮𐂯𐂰𐂱𐂲𐂳𐂴𐂵𐂶𐂷𐂸𐂹𐂺𐂻𐂼𐂽𐂾𐂿𐃀𐃁𐃂𐃃𐃄𐃅𐃆𐃇𐃈𐃉𐃊𐃋𐃌𐃍𐃎𐃏𐃐𐃑𐃒𐃓𐃔𐃕𐃖𐃗𐃘𐃙𐃚𐃛𐃜𐃝𐃞𐃟𐃠𐃡𐃢𐃣𐃤𐃥𐃦𐃧𐃨𐃩𐃪𐃫𐃬𐃭𐃮𐃯𐃰𐃱𐃲𐃳𐃴𐃵𐃶𐃷𐃸𐃹𐃺𐃻𐃼𐃽𐃾𐃿𐄀𐄁𐄂𐄃𐄄𐄅𐄆𐄇𐄈𐄉𐄊𐄋𐄌𐄍𐄎𐄏𐄐𐄑𐄒𐄓𐄔𐄕𐄖𐄗𐄘𐄙𐄚𐄛𐄜𐄝𐄞𐄟𐄠𐄡𐄢𐄣𐄤𐄥𐄦𐄧𐄨𐄩𐄪𐄫𐄬𐄭𐄮𐄯𐄰𐄱𐄲𐄳𐄴𐄵𐄶𐄷𐄸𐄹𐄺𐄻𐄼𐄽𐄾𐄿𐅀𐅁𐅂𐅃𐅄𐅅𐅆𐅇𐅈𐅉𐅊𐅋𐅌𐅍𐅎𐅏𐅐𐅑𐅒𐅓𐅔𐅕𐅖𐅗𐅘𐅙𐅚𐅛𐅜𐅝𐅞𐅟𐅠𐅡𐅢𐅣𐅤𐅥𐅦𐅧𐅨𐅩𐅪𐅫𐅬𐅭𐅮𐅯𐅰𐅱𐅲𐅳𐅴𐅵𐅶𐅷𐅸𐅹𐅺𐅻𐅼𐅽𐅾𐅿𐆀𐆁𐆂𐆃𐆄𐆅𐆆𐆇𐆈𐆉𐆊𐆋𐆌𐆍𐆎𐆏𐆐𐆑𐆒𐆓𐆔𐆕𐆖𐆗𐆘𐆙𐆚𐆛𐆜𐆝𐆞𐆟𐆠𐆡𐆢𐆣𐆤𐆥𐆦𐆧𐆨𐆩𐆪𐆫𐆬𐆭𐆮𐆯𐆰𐆱𐆲𐆳𐆴𐆵𐆶𐆷𐆸𐆹𐆺𐆻𐆼𐆽𐆾𐆿𐇀𐇁𐇂𐇃𐇄𐇅𐇆𐇇𐇈𐇉𐇊𐇋𐇌𐇍𐇎𐇏𐇐𐇑𐇒𐇓𐇔𐇕𐇖𐇗𐇘𐇙𐇚𐇛𐇜𐇝𐇞𐇟𐇠𐇡𐇢𐇣𐇤𐇥𐇦𐇧𐇨𐇩𐇪𐇫𐇬𐇭𐇮𐇯𐇰𐇱𐇲𐇳𐇴𐇵𐇶𐇷𐇸𐇹𐇺𐇻𐇼𐇽𐇾𐇿𐈀𐈁𐈂𐈃𐈄𐈅𐈆𐈇𐈈𐈉𐈊𐈋𐈌𐈍𐈎𐈏𐈐𐈑𐈒𐈓𐈔𐈕𐈖𐈗𐈘𐈙𐈚𐈛𐈜𐈝𐈞𐈟𐈠𐈡𐈢𐈣𐈤𐈥𐈦𐈧𐈨𐈩𐈪𐈫𐈬𐈭𐈮𐈯𐈰𐈱𐈲𐈳𐈴𐈵𐈶𐈷𐈸𐈹𐈺𐈻𐈼𐈽𐈾𐈿𐉀𐉁𐉂𐉃𐉄𐉅𐉆𐉇𐉈𐉉𐉊𐉋𐉌𐉍𐉎𐉏𐉐𐉑𐉒𐉓𐉔𐉕𐉖𐉗𐉘𐉙𐉚𐉛𐉜𐉝𐉞𐉟𐉠𐉡𐉢𐉣𐉤𐉥𐉦𐉧𐉨𐉩𐉪𐉫𐉬𐉭𐉮𐉯𐉰𐉱𐉲𐉳𐉴𐉵𐉶𐉷𐉸𐉹𐉺𐉻𐉼𐉽𐉾𐉿𐊀𐊁𐊂𐊃𐊄𐊅𐊆𐊇𐊈𐊉𐊊𐊋𐊌𐊍𐊎𐊏𐊐𐊑𐊒𐊓𐊔𐊕𐊖𐊗𐊘𐊙𐊚𐊛𐊜𐊝𐊞𐊟𐊠𐊡𐊢𐊣𐊤𐊥𐊦𐊧𐊨𐊩𐊪𐊫𐊬𐊭𐊮𐊯𐊰𐊱𐊲𐊳𐊴𐊵𐊶𐊷𐊸𐊹𐊺𐊻𐊼𐊽𐊾𐊿𐋀𐋁𐋂𐋃𐋄𐋅𐋆𐋇𐋈𐋉𐋊𐋋𐋌𐋍𐋎𐋏𐋐𐋑𐋒𐋓𐋔𐋕𐋖𐋗𐋘𐋙𐋚𐋛𐋜𐋝𐋞𐋟𐋠𐋡𐋢𐋣𐋤𐋥𐋦𐋧𐋨𐋩𐋪𐋫𐋬𐋭𐋮𐋯𐋰𐋱𐋲𐋳𐋴𐋵𐋶𐋷𐋸𐋹𐋺𐋻𐋼𐋽𐋾𐋿𐌀𐌁𐌂𐌃𐌄𐌅𐌆𐌇𐌈𐌉𐌊𐌋𐌌𐌍𐌎𐌏𐌐𐌑𐌒𐌓𐌔𐌕𐌖𐌗𐌘𐌙𐌚𐌛𐌜𐌝𐌞𐌟𐌠𐌡𐌢𐌣𐌤𐌥𐌦𐌧𐌨𐌩𐌪𐌫𐌬𐌭𐌮𐌯𐌰𐌱𐌲𐌳𐌴𐌵𐌶𐌷𐌸𐌹𐌺𐌻𐌼𐌽𐌾𐌿𐍀𐍁𐍂𐍃𐍄𐍅𐍆𐍇𐍈𐍉𐍊𐍋𐍌𐍍𐍎𐍏𐍐𐍑𐍒𐍓𐍔𐍕𐍖𐍗𐍘𐍙𐍚𐍛𐍜𐍝𐍞𐍟𐍠𐍡𐍢𐍣𐍤𐍥𐍦𐍧𐍨𐍩𐍪𐍫𐍬𐍭𐍮𐍯𐍰𐍱𐍲𐍳𐍴𐍵𐍶𐍷𐍸𐍹𐍺𐍻𐍼𐍽𐍾𐍿𐎀𐎁𐎂𐎃𐎄𐎅𐎆𐎇𐎈𐎉𐎊𐎋𐎌𐎍𐎎𐎏𐎐𐎑𐎒𐎓𐎔𐎕𐎖𐎗𐎘𐎙𐎚𐎛𐎜𐎝𐎞𐎟𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍




M. M. et même l'empreinte du même type en argent produit dans l'ouvrage de M. M. Taf. VI Fig. 7 que ce n'est pas le Oberpriester mais bien la reine elle-même qui présente une couronne à la flamme du pyrée etc."

Hr. v. Bartholomaei hat sich nun einmal vorgesetzt mir überall Fehler nachzuweisen, und verfährt dabei nicht mit derjenigen Ruhe, welche ein solches Geschäft erfordert; der zuversichtliche Ton aber, in welchem er diese Entdeckung Hrn. Dorn berichtet, hat vielleicht diesen irre geführt, sonst hätte er doch wohl noch erst einmal nachgesehen; denn auffallend bleibt es doch immer, dass eine Figur, die schon Hr. Longpérier als eine weibliche erkannt hat, von mir für eine männliche erklärt wird, und dass keiner von den 600 Lesern der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft diesen Fehler entdeckt hat, sondern sie erst durch Hrn. v. Bartholomaei darauf aufmerksam gemacht wurden. Die Sache erklärt sich sehr einfach: ich habe die Longpérier'sche Münze gar nicht beschrieben, sondern die Münze des Hrn. Alishan, wie jedermann an der citirten Stelle S. 41 Z. 2 von unten lesen kann; die Münze Longpérier's erwähne ich nur ganz kurz. Mit solcher Hermeneutik kann man freilich leicht mir die kolossalsten Fehler nachweisen; ich bin aber gezwungen das Recht der Nothwehr zu ergreifen und gegen ein solches Verfahren alles Ernster zu protestiren.

Nun kann ich zwar nicht in Abrede stellen, dass einzelne Münzen dieses Monarchen auf dem R. rechts das Bildniss der Königin darstellen, aber nur einzelne Münzen; bei weitem die Mehrzahl haben an der betreffenden Stelle eine männliche Figur; ich citire nur sogleich die aus Thomas entnommenen Abbildungen Taf. X, No. 8 u. 9 im Bd. VIII und bei Longpérier Pl. IV, No. 4.

No. 17.

Vierter Typus. A. Das Diadem, welches der Knabe überreicht, hat nicht die gewöhnliche Gestalt, sondern  Die Legende hängt unter der Brust des Königs an  Mazdaiasn Bag Va; hinter dem Knaben ist der Rand der Münze abgebrochen; bei der Münze des Knaben führt die Legende fort bis zum kugelförmigen Bunde:  cabran Malka; ferner hinter dem Bund bis zur Flügelspitze am Diadem:  361 361; unter der Flügelspitze:  ka A; der Rest unter dem Haupthaar  iran.

R. Links der König, rechts die Königin, beide dem Altar zugewandt; die Königin hält in der Rechten ein Diadem in die Höhe, und ist bekleidet mit Corset, und morgenländischem Schalwer und Antare (Beinkleidern und Obergewand). Neben der Flamme links  R, rechts nichts. Legenden, links  (Vara)shran, rechts  athuri „das Feuer Bahram's“.

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 29

A. Der Kopfsputz in Flügelgestalt, wie bei Bahram II. Legende von der Brust anfangend . . . 𐭠𐭣𐭥𐭩𐭥𐭬𐭪 Varnmazdi Mazdaian.

R. In der Flamme ein Kopf. Legenden nicht vorhanden: nur auf dem Altarschaft steht rastl.

Av. Im Kaiserl. Cabinet zu Paris

Schapur II.

Von Schapur II. sind bekanntlich viele Münzen vorhanden, welche meistens von einer ganz barbarischen Arbeit zeugen und für die Numismatik, Linguistik und Geschichte nur geringes Interesse haben. Die wenigen, welche wir in neuerer Zeit vorgekommen sind und welche einiges Interesse darbieten, sind folgende:

No. 311

A. Sehr schönes Gepräge, die Legende vollkommen deutlich und gut erhalten: Mazdaios Bag Schachpuetri Malkan Malka Iran Minotschetri men Jordan.



R. Feueraltar wie auf den Münzen Schapur's I., d. h. mit breitem Schaft, ohne Kopf in der Flamme. Legenden, links Schachpuchri, rechts Nuvazi. Links von der Flamme das Zeichen R, rechts ☉

R. Cabinet Sahih Bey's.

No. 51

A. Wiedernum eine Münze von sehr schönem Gepräge. Legende:
 סלומון על עמלוליה על סלומון סלומון על

Mandäen Hag Schachpuchri Jenda Malkan Malka Aria.
Bei der Schönheit und Deutlichkeit der Legende kann aber dieselbe
gar kein Zweifel sein, und wir lernen hier einen neuen Beinamen
Schapur's II. kennen, nämlich Jenda „der Gott“ oder „der Göttliche“.
Ferner ist die Form Aria statt Iran auffallend.

R. (ohne Kopf in der Flamme. Legende links  Schach
rechts  (pueb)ti.


R. Cabinet des Fhrn. Prokesch v. Osten.



No. 32.

A. Noch eine Münze von sehr schöner Arbeit, der besseren Periode angehörig. Legende:

תולדות ע עמסלוי סולצוואס

Maritalasa (Ba)g Schachmachri Malk Iran


II. Feueraltar mit breitem Schaft, auf welchem das Zeichen  ohne Kopf in der Flamme.

Legenden, links  hi
rechts  hi } welches ich nicht erklären kann.

A. Cabinet Subhi Bey's

No. 33.

A. Legende: Schachpuchri Malkan Malka I.

R. Legenden unleserlich: ohne Kopf in der Flamme; der Altarschaft ist breit und auf demselben das Zeichen .

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 34.

Von den im K. Cabinet zu Paris befindlichen zwei Goldmünzen Schapur's II. erhielt ich Abdrücke: die eine ist schon von Languet beschrieben und Pl. VI No. 1 abgebildet. Von der Legende auf A konnte ich nur einzelne Buchstaben in dem Namen des Münzherrn erkennen, und vor demselben das Wort Bag. Auf R. ist die Inschrift in zwei Reihen und zwar umgekehrt, d. h. um sie zu lesen, muss man die Münze so halten, dass die Flammenspitze nach unten gekehrt ist; alsdann liest man links von der Flamme in der ersten Reihe Mazdaia, und in der zweiten, d. h. dem Rande zunächst befindlichen Reihe Mazdaia-Nuyazi, rechts aber ganz unleserliche Züge.

No. 35.

Auf der zweiten Münze konnte ich auf A. nichts von der Legende lesen; auf R. ist keine Legende.

No. 36.

A. Legende: Mazdaia Bag Schachpuchri Malkan Malka Iran.

R. Wie auf den Münzen Ardeschir's I., ohne Figuren neben dem Feueraltar. Legende neben der Flamme, aber sehr unangeordnet. Links 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲 ; rechts in umgekehrten Buchstaben 𐭮𐭲𐭮𐭲 also Schachpuchri Nava.

R. Cabinet des Hrn. Alishan.

No. 37.

A. Legende, vor dem Gesichte, von der Krone Spitze anfangend: Schachpuchri.

R. Feueraltar, wie auf der vorigen Münze. Legenden: links, bei der Flamme anfangend Schachpuchri, rechts bei der Flamme anfangend alihiri, „das Feuer-Schapurs“.

R. Grösse 3. Cabinet des Hrn. S. Alishan.


No. 38.

A. Gewöhnlicher Typus. Legende: Malkan Malka I.

R. In der Flamme ein Kopf; Legenden undeutlich.

R. Grösse $2\frac{3}{4}$. Gewicht 65 Gr. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 39.

A. ohne Legende; vor dem Gesichte .

R. Legende nicht vorhanden; in der Flamme ein Kopf.

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.


No. 40.

A. Sehr abgenutzte und ganz unleserliche Legende.

R. Ohne Legende; in der Flamme ein Kopf.

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.


No. 41.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopf das Zeichen .

B. wie vorige Nummer.

R. Grösse $1\frac{3}{4}$, Gewicht 58 Gr. Cabinet des Hrn. S. Alishan.


No. 42.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopfe das Zeichen .

B. Ohne Legende, und ohne Kopf in der Flamme:

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 43.

A. Legende Schachpachri. Unter der Legende das Zeichen .

B. Ohne Legende; in der Flamme ein Kopf

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 44.

A. Undeutliche Legende.

B. Ohne Kopf in der Flamme; Legende nicht vorhanden.

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Ardeschir II.

No. 45.

A. Legende: Artaschetri.

B. Ohne Legende; im übrigen wie die im Bd. XII S. 9 dieser Zechr. sub No. 16 beschriebene Münze.


Av. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 46.

A. Legende von der Brust anfangend: Mazdaian Veb Artaschetri Malkan Malka „Der Hormuzdverehrer, der gute Ardeschir, König der Könige.“

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 47.

A. Legende an der üblichen Stelle anfangend: Mazdaian Bag Malkan Malka I. Statt des Königsnamens steht diesmal  was man allenfalls für Artasch nehmen kann.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 48.

A. Legende von der Brust anfangend: Artaschetri Malkan Malka

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 49.

A. Legende von der Brust anfangend: Mazdaian Bag Artaschetri Malka


R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 50.

A. Legende: Artaschetri (weiter nichts).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 51.

A. Ohne Legende; vor dem Kopfe das Zeichen 

B. Ohne Legende; ohne Feuerwächter u. in der Flamme kein Kopf.

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Schapur III.


No. 52.

A. enthält nur eine kleine Legende, in welcher man einzelne Buchstaben des Namens Schachpuchri erkennt.

B. Ohne Legenden; in der Flamme ein Kopf.

Av. K. Cabinet in Paris.

No. 53.

A. Ohne Legende. Vor dem Kopf das Zeichen 

B. In der Flamme ein Kopf. Legende nicht vorhanden.

R. Grösse 1 1/2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Bahram IV.

No. 54.


A. Schlecht erhalten, so dass die Legende durchaus unleserlich; man erkennt jedoch den Namen Varahran.

B. Wie auf den Münzen Ardeschir's I., ohne König u. Oberpriester.

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 55.

A. Legende: Varahran Malkan Mal —

B. Legende über der Flamme  As(pahan).


R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten

No. 56.

A. Sehr schönes Gepräge. Legende: Mazdaiasn Bag Varahran gi Malkan.

B. Legenden, links  Varach(ran)

rechts  Athu(ri)


auf dem Altarschaft: ... (ra)st.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 57.

A. Legende: Mazdaiasn Bag Varahran Malkan Malk.

B. Links und rechts neben der Flamme eine wie folgt angeordnete Legende


22 9
 ~

also. sch p
a u

und zwar das p wieder umgekehrt; soll das Schapur seyn?

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 58.

A. Legende: Mardaiasn ... Varahran Malka. Auf dem kugelförmigen Bunde drei Kugeln 

R. Ohne Legenden.

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 59.


A. Legende: Mardaiasn Bag Varahran Malka Malka.

R. Legenden, rechts Varah
rechts von der Flamme r } Varahran
links zur Seite an }

ausserdem links neben der Flamme ein undeutliches Zeichen, fast wie eine 6.

R. Cabinet Subhi Bey's.


No. 60.

A. Ohne Legenden; vor dem Kopfe das Zeichen 

R. Ohne Legenden.

R. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 61.

A. Ohne Legenden. Vor dem Kopfe das Zeichen 

R. Ohne Legenden; in der Flamme ein Kopf.

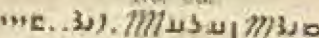
R. Grösse 2 1/4. Cabinet des Hrn. S. Alishan.



No. 62.

Eine Kupfermünze, auf welcher aber ausser dem allgemeinen Typus nichts zu erkennen ist, im Cabinet Subhi Bey's.


Jezdegird II.

No. 63.

A. Legende:  Mardaiasn (Ba)g Ramasch(tras) Jezdikerti

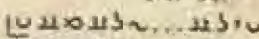
R. Linke neben der Flamme , rechts 

Legenden, links Jezdikerti


rechts  Kir(man)

R. Cabinet des Fhrn. Prokesch v. Osten.

No. 64.

A. Legende 

(Mardaiasn Ba)g Ramaschtra(s)

R. Linke und rechts neben der Flamme 

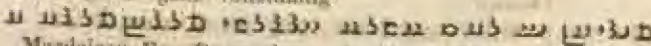
Legenden, links  Ramaschtras).

rechts unleserlich

R. Cabinet des Fhrn. Prokesch v. Osten.

No. 65.

A. Legende ganz vollständig



Mardaiasn Bag Ramaschtras Jezdikerti Malka Malka A

R. Legenden, links: **ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ** Jezdikerti

rechts: **ⲁⲩⲏⲣ** Athur

auf dem Altarschaft **ⲟⲩⲙⲟⲩ** rast

neben der Flamme **ⲟⲩⲙ** Och(ramazdi).

R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 66.

A. Legende wie in der vorigen Nummer, vollständig.

R. Legenden, links Jezdikerti

rechts Athuri.

Neben der Flamme links und rechts ein Halbmond ☾

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 67.

A. Legende von dem Diadem anfangend, bis zur Brust hinab **ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ** Jezdikerti Malka; dann weiter vom Haupthaar bis zum Diadem hinauf **ⲕⲉⲙⲟⲩⲩⲁ** Ramaschtra(*), weiter nichts.

R. Links neben der Flamme **ⲕ**, rechts **ⲙ**

Legenden, rechts **ⲙⲓ** | 0

links **ⲟ** | ch(ramazdi)

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 68.

A. Legende, wie gewöhnlich am Hinterkopf anfangend und bis zur Krone hinauf:

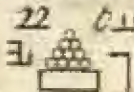
ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ ⲕⲉⲙⲟⲩⲩⲁ ... **ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ**

Mazdaian Bag Ramasch(tras) Jezdikerti Malkun Malka Iran.

Dann vorn bei der Brust eine zweite Reihe anfangend, ebenfalls bis zur Krone: **ⲁⲩⲏⲣ ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ** v Aniran Minotschetri men und endlich am Hinterkopf **ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ** Je(xd)an.

R. Legenden, links **ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ** Ramasch(tras)

rechts **ⲕⲉⲙⲟⲩⲩⲁ** (Je)ndik(erti)

bei der Flamme **ⲕ** **ⲙ** also sch ts
 also a b
 n

ataschban, welches man durch Feuerwächter übersetzen könnte. Es wäre jedoch auch möglich, dass diese Buchstaben die Namen Ramasch und Jezdik vervollständigen, indem man die 3 Buchstaben trsch, und die Buchstaben links für rti nähme.

R. Cabinet Subhl Bey's.

No. 69.

A. Legende, Auserste Reihe

ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ ⲉⲩⲩⲓⲩⲁ ⲕⲉⲙⲟⲩⲩⲁ ⲙⲓⲕⲩⲩⲁ

Mazdaian Bag Ramaschtra(s) Jezdikerti Malkan Malka Ir

ich l. c. beschrieben, und der Abdruck des einen Exemplars Taf. VIII No. 20 bestätigt hinlänglich das Gesagte. Im Bd. XII hatte ich nur noch ein einziges neues Exemplar hinzugefügt (No. 28). Der Name des Münzherrn war also noch zweifelhaft; denn die Longpérier'sche Münze konnte kein Zutrauen erwecken, wie jedermann sich überzeugen kann. Auf seiner Pl. IX No. 6 steht allerdings **𐭮𐭲𐭮**, im Text aber **𐭮𐭲𐭮**. Chokad zu lesen war also für mich kein Grund vorhanden, denn das Wort **𐭮𐭲𐭮** lag zu nahe. Seitdem aber habe ich einige sehr gut erhaltene Exemplare untersuchen können, und diese geben allerdings an der dritten Stelle ein **k**, also Chokad.

Was nun den zweiten Namen — Varda — betrifft, so habe ich ebenfalls einige Varianten angetroffen, unter andern eine Münze mit einem **v** oder sch am Schlusse; die Longpérier'sche Münze hat sogar Valachasch.

Endlich ist mir eine Münze (im Abdruck) zugekommen, wo der Name Chokad fehlt, und dafür Valachasch steht.

Alles dieses bestätigt mich in der Vermuthung, dass sämtliche Münzen dem Könige Palasch (Vologases) angehören, unmal da diejenigen Münzen, welche ich früher diesem letzteren zugeschrieben hatte (Bd. VIII, S. 75—77), dem Könige Dachamasp (Zann) angehören, wie ich mich später überzeugt habe.

Es fällt also Hormuzd III. gänzlich aus; wenigstens ist mir bis jetzt keine Münze vorgekommen, welche ich diesem Fürsten (falls ein solcher existirt hat) hätte zuschreiben können.

Herr Dorn (Neue Ansichten etc. p. 437. No. 5) wundert sich, wie das Wort **𐭮𐭲𐭮** so lange verkannt werden konnte, nämlich vom Jahre 1840 an, wo Longpérier sein Werk veröffentlichte, bis zum 10. 22. Sept. 1858, wo Hr. Dorn seine Neuen Ansichten vortrug, also 18 Jahre. Die Sache erklärt sich wieder sehr einfach; Longpérier ist durch seine eigene Copie der betreffenden Legende Ursache, dass man der Abbildung wenig Zutrauen schenken konnte; ich selbst hatte bis zum Jahre 1857 nur 3 schlechte Exemplare gesehen und bekannt gemacht; sonst aber ist, so viel ich weiss, von niemandem ein besseres Exemplar beschrieben; woher sollte also die richtige Erkenntniss kommen?

Piruz.

No. 81.

A. Ohne Flügel am Diadem.

R. Legende, links Pirudschī,
rechts **𐭮𐭲𐭮** Cho(rasan).

R. Cabinet Subhī Bey's.

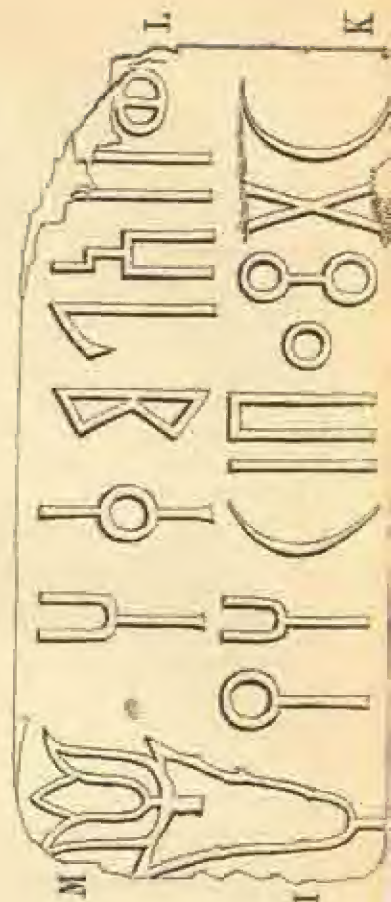
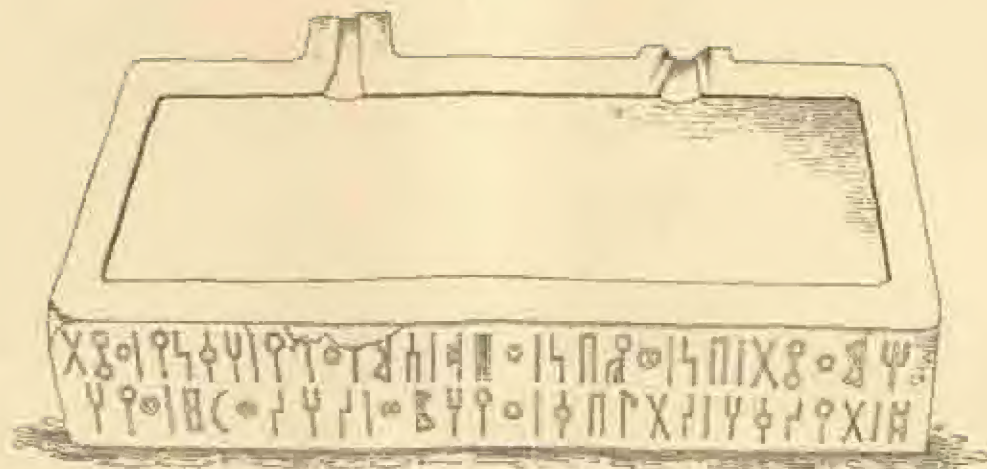
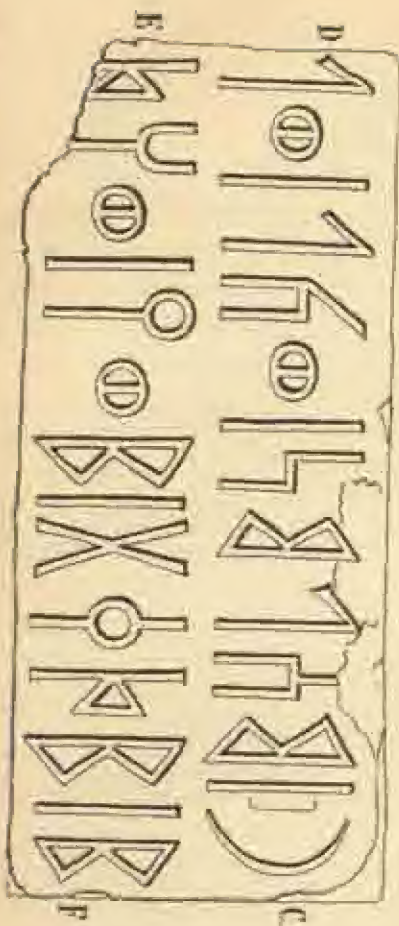
No. 82.

A. Mit Flügeln.

R. Legenden, links Pirudschī,
rechts **𐭮𐭲𐭮** Ul.

R. Cabinet Subhī Bey's.


Taf. 27.





No. 83.


A. mit Flügeln.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts  Am(ol).

R. Cabinet des Erhru. Prokesch v. Osten.

No. 84.

A. mit Flügeln.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts  Ab(iverd).

R. Cabinet Subhi Bey's.



No. 85.

A. ohne Flügel, R. aber ganz wie die vorige Nummer.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 86.


A. mit Flügeln.

R. Legenden, links 
rechts  Ab(iverd).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 87.


A. Mit Flügeln.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts . Der erste Buchstabe ist ungewiss;
es kann ein a oder ein s seyn; im ersteren Falle wäre es Athuri
(das Feuer) oder die Abkürzung für Atropatene (Adherbaïgan), im
letzteren Falle Stachr (Persepolis).

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 88.


A. Mit Flügeln.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts  Beh(men).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 89.


A. Ohne Flügel.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts  As(pahan).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 90.

A. Ohne Flügel.

R. Legenden, links Pirudschi,
rechts  Baba (Ktesiphon).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 91.

A. Mit Flügeln.

R. Legenden, links **D**rechts **𐭠** Cho(rasan).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 92.

A. Ohne Flügel.

R. Legenden, links **D**rechts **D** Zu(zen) oder Go(ndischapur).

R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 93.

A. Ohne Flügel.

R. Legenden, links **D**rechts **𐭠** Rud(bar).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 94.

A. Mit Flügeln.

R. Legenden, links **𐭠𐭠𐭠** talat, 3.rechts **𐭠𐭠** Bal.

R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

Dies wäre also die älteste Sassanidenmünze mit der Angabe des Regierungsjahres. Es scheint aber, dass Piruz diesen Gebrauch wieder aufgab, denn ein zweites Exemplar mit Angabe eines Regierungsjahres dieses Fürsten ist mir nicht vorgekommen.

Palasch.

Wie ich schon vorhin bemerkt habe, schreibe ich diesem Fürsten alle diejenigen Münzen zu, welche den Namen Chokad Varda (Valda) führen.

No. 95.

A. Legende: Chokad Varda.

R. Legenden, links Varda,

rechts **𐭠** Rud(bar).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 96.

A. Legende: Chokad Varda.

R. Legenden, links **𐭠𐭠𐭠𐭠** Vardasch.rechts **𐭠** Ber(daa).

R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 97.

A. Legende: Chokad Varda.

R. Legenden, links Varda,

rechts **𐭠𐭠** Bal.

R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 98.

A. Legende: Chokad Varda.

R. Legenden, links Varda,
rechts 𐭥𐭭 Zad(rakarta).

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 99.

A. Legende: 𐭥𐭭𐭥𐭭 Valakachasch.

R. undeutliche Legenden.

R. Nach einem mir übersandten Abdruck.

Dschamasp.


Im VIII. Bd. dieser Ztschr. S. 77 beschrieb ich 3 Münzen, welche ich damals Palasch zuschrieb; von diesen 3 Münzen hatte ich nur eine selbst in Händen (No. 181) und diese hat keinen Namen; die bei Niebuhr abgebildete gab statt des Namens nur 5 Vertikalstriche, womit selbstverständlich nichts anzufangen war; die bei Longpérier abgebildete giebt unzweifelhaft a u m, was aber auch zu nichts führte. Im XII. Bde S. 12 u. 13 beschrieb ich 2 ähnliche Münzen aus dem Cabinet Subhi Bey's, welche beide 𐭥𐭭 Zam ergeben, und nunmehr zogerte ich keinen Augenblick sie alle 5 dem Könige Dschamasp (Arab. Dschamasch, Armen. Zamasp, Syr. Zamaschp, Griech. Zamaspes, Zames) zuzuschreiben.



Hr. v. Bartholomaei fertigt meinen Dschamasp kurzweg mit dem Worte fantaisies ab.

Hr. Dorn schreibt in der Broschüre über das Münzzeichen S. 295 eine Anmerkung von 30 Zeilen über diesen Gegenstand, und sagt, ich hätte den Namen aum, Dam oder Jam gelesen; ich las aum auf der Abbildung Longpérier's, dam oder jam ist mir nicht im Traum eingefallen. — Ferner bemerkt er auch, Hr. v. Bartholomaei lese den Namen 𐭥𐭭 oder 𐭥𐭭; letzteres ist ja doch wohl nichts anderes als mein Zam; was aber 𐭥𐭭 Dscham betrifft, so bin ich nicht berufen dieses zu rechtfertigen; Hr. Dorn aber sagt: „Jetzt zweifle ich nicht mehr daran, dass überall wirklich nur 𐭥𐭭 gâm gelesen werden muss.“ Ich läugne nun keinesweges, dass 𐭥𐭭 auch Gâm gelesen werden kann, aber die bei den Armeniern, Syrern und Byzantinern vorkommenden Namen erlauben nur an Zam zu denken. In den Nachträgen zu den neuen Ansichten etc. S. 462 liest Hr. Dorn Dschâm und von Gâm ist nicht mehr die Rede; aber auch Dschâm kann nicht gelesen werden, denn 𐭥 ist nicht 𐭥. Den Namen 𐭥𐭭𐭥𐭭 lese ich Piradschi (während die Neuperser 𐭥𐭭𐭥𐭭 und die Araber 𐭥𐭭𐭥𐭭 schreiben), denn hier steht 𐭥 dach; dagegen lese ich 𐭥𐭭 Zam, obgleich die Neuperser 𐭥𐭭𐭥𐭭 schreiben, denn 𐭥 ist z und nicht dach.

Mir sind nur noch 3 Münzen von diesem Monarchen zu Gesicht gekommen, welche hoffentlich diesen Gegenstand noch weiter erläutern werden.


No. 100.



A. Vollkommen übereinstimmend mit der im Bd. VIII sub No. 182 beschriebenen Münze, welche Hr. v. Bartholomaei mit dem Namen *fantaisie* beehrt, obgleich der Abdruck auf Taf. VIII No. 23 jenen überzeugen muss, dass ich damals dem Künstler in Leipzig keine *fantaisie*, sondern eine reelle metallne Münze zum Abdruck eingeschickt habe. — Legende am Hinterkopf  Zamašp!

R. Legenden, links  aindi, eins.
rechts  Veh (Behnen).

R. Cabinet Subhi Bey's.



No. 101.



A. Wie die Münzen No. 179, 180 u. 181 in Bd. VIII d. h. mit der Figur des Kindes vor dem Bilde des Königs. Legende  Zam.


R. Legenden, links  tarein, 2.
rechts  was ich nicht erklären kann. Soll es Baba soy?

R. Cabinet des Hrn. S. Allshan.

No. 102.

A. Wie die vorhergehende Münze. Legende am Hinterkopf  Zam; ferner sieht man unter der Figur des Knaben ein  p, welches wohl den Namen des Münzherrn ergänzt.

R. Legenden, links  tatāt, 3.
rechts  Da(ruhgird).

Auf dem Feneraltar ist keine Flamme, sondern statt derselben eine Halbkugel und darüber ein Halbmond .

R. Cabinet des Hrn. S. Allshan.

Kobad.

Hr. v. Bartholomaei hat die Entdeckung gemacht, dass die Münzen Kobad's aus dessen ersten Regierungsjahren noch nicht das Jahr ihrer Prägung anzeigten, sondern an dessen Stelle auf dem Revers den Namen Kobad wiederholten, wodurch es leicht wird die Münzen aus seiner ersten Periode, d. h. vor seiner Absetzung zu verificiren. Dieser Entdeckung zu Folge wäre es wünschenswerth so viel als möglich Exemplare von den Münzen Kobad's genau zu untersuchen, um die aus anderweitigen geschichtlichen Quellen nicht genau festzustellende Regierungszeit Dschamasp's zu ermitteln.

Ferner hat Herr v. Bartholomaei ermittelt, dass auch die Münzen Kobad's mit Jahreszahlen nicht immer denselben Typus

beibehielten, und dass sich auf diese Weise vier bis fünf Typen feststellen liessen:

- 1) aus der ersten Regierungsperiode bis zu seiner Absetzung;
- 2) aus der Periode von seiner Wiedereinsetzung bis zum Jahre 16;
- 3) von den Jahren 16 bis 32 (mit einer kleinen Unterabtheilung vom J. 20 an);
- 4) von 32 bis 41.

Namentlich hebt Hr. v. B. hervor, dass die Münzen bis zum J. 19 incl. nur einen Stern (am Hinterkopf) haben, vom J. 20 an aber zwei Sterne, einen vor und einen hinter dem Kopfe, und dass die Münzen vom J. 32 an (und nicht früher) eine doppelte Perlenfassung auf R. haben.

Dabei legt Hr. v. B. mir eine Menge der grössten Versehen zur Last; namentlich

- 1) dass ich alle diese Unterschiede nicht beachtet hätte;
- 2) dass ich alle Daten verwechselt hätte, namentlich solche, wo 1, 3 und 6 vorkommen;
- 3) dass ich a, s, sch, t und d beständig mit einander verwechselte;
- 4) dass ich von Münzen zwischen den Jahren 19 und 30 nur 2 Stücke beschrieben habe (nämlich No. 190 u. 193, während No. 191 u. 192 ohne Datum sind);
- 5) dass ich den Namen Kobad auf dem R. der Münzen der ersten Periode nicht erkannt hätte.

Ich habe nun sämmtliche im Bd. VIII S. 78 ff. beschriebenen Münzen revidirt, eben so alle seitdem mir vorgekommenen (so weit natürlich sie mir noch zu Gebote standen) und ich bin dabei zu Resultaten gelangt, welche mit denen des Hrn. v. Bartholomaei nicht ganz genau übereinstimmen. Indem ich nun die Anklage sub 1) einräume, und wegen der Anklagen sub 2) und 3) auf die erste Abtheilung verweise, wo ich schon das Erfordernisse erinnert habe, bemerke ich

ad 4) dass es nicht in meiner Gewalt steht à la Becker oder wie der berüchtigte Hamadaner Falschmünzer Münzen ad libitum zu produciren; den Vorwurf, dass ich Münzen aus einer gewissen Periode nicht gesehen habe, also auch nicht beschreiben konnte, will ich hier nicht weiter charakterisiren;

ad 5) hier will ich die ungefochtenen Münzen einzeln durchnehmen.

No. 183 (diese und die folgenden Nummern beziehen sich auf Bd. VIII dieser Ztschr.). Die Münze ist längst veräussert, und ich weiss nicht mehr, in welchen Händen sie ist; einen Abdruck zu nehmen war nicht möglich, wie sich aus der Beschreibung der Münze ergiebt. In der Ungewissheit will ich also zugeben, dass Hr. B. in Betreff dieser Münze Recht und ich Unrecht habe.

No. 184. Nach Longpérier Pl. X No. 1. Die Rückseite enthält allerdings Kavād, aber die Abbildung enthält zwischen dem a und d noch einen Punkt und einen hinlänglich grossen Zwischen-

raum, um diesen Punkt für ein theilweise zerstörtes *c* zu halten. Wie der Revers meiner eigenen Münze beschaffen ist, habe ich unter derselben Nummer angezeigt.

No. 185. Die Rawlinson'sche Münze steht mir nicht mehr zu Gebote, aber in meinen Papieren habe ich die diesfallsigen Aufzeichnungen wiedergefunden; ich habe die Legende der Kehrseite wie folgt copirt:

links *𐭠𐭣𐭥𐭥*, rechts *𐭠𐭥*

Es muss also sein Bewenden bei meiner Beschreibung haben.

No. 191 u. 192. Diese enthalten allerdings den Namen Kavat auf dem R. wie eine genaue Prüfung ergibt; aber da die andern 3 (No. 185. 184. 185) mich noch nicht belehrt hatten, dass es derartige Münzen gebe, und da alle andern von mir untersuchten Kobadmünzen an derselben Stelle Zahlen haben, so hielt ich es für die Zahl 26, und dieses Versehen ist um so leichter, da der Name Kavat der Zahl vist ungemein ähnlich ist; jener ist *𐭠𐭥𐭥*, dieses ist *𐭠𐭥𐭥𐭥*. Die Münze No. 191 hat *𐭠𐭥𐭥*, wo also die obere Hälfte des *𐭠* abgeschliffen ist.

Ich komme jetzt zu den von Hrn. v. Bartholomaei aufgestellten Typen, bemerke aber, dass ich nicht 4 bis 5, sondern mindestens 11 Typen gefunden habe, und dass sich diese vielleicht noch vermehren liessen, wenn man alle Modificationen der Legende auf A. in Betracht ziehen wollte; das würde vielleicht gegen 40 Typen geben, also mindestens für jedes Regierungsjahr einen Typus. Die Legende ist nämlich entweder *𐭠𐭥𐭥* oder *𐭠𐭥* von unten auf, oder Kavat af, oder Kavat afen, oder Kavat afam: aber die meisten Münzen sind an dieser Stelle so undeutlich, dass man gar nicht unterscheiden kann, ob afen oder afam da steht, und ich habe deshalb davon abstrahirt. Ferner sind gewisse Typen nur bestimmten Jahren eigenthümlich, andere aber machen ganz wunderliche Sprünge, und sind daher nicht geeignet zur genaueren Bestimmung der Prägezeiten. Ich habe folgende Typen gefunden:

1) A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern, vor der Kronspitze ein Halbmond und darüber ein Stern; am Hinterkopf ein Stern; aber der linken Schulter ein Halbmond. Legende, hinten Pirmisch, vorn Kavat. R. Einfache Perleinfassung, Legenden. links eine Zahl, rechts ein Prägeort; am Rande 4mal Halbmond und Stern.

Dieser Typus kommt in den Jahren 1 und 2 vor. Ich habe diese Münzen bisher dem Schirua zugeschrieben (s. Bd. VIII S. 141 No. 738), an der erwähnten Stelle jedoch meine chronologischen Zweifel geäußert. Mir sind bisher nur Münzen aus dem Jahre 2 vorgekommen; Hr. Dorn aber hat eine vom Jahre 1 beschrieben (Forschungen in der Pehlvi-Münzkunde 1/13. April 1859). S. 622 u. S. 625 findet sich dessen wiederholte Versicherung, dass die

Jahreszahl 1 ist, obgleich Hr. v. Bartholomaei dieses bezweifelt. Eine achte Münze von Schirule werde ich später beschreiben; sie sieht ganz anders aus.

2) A. Am Rande fehlen die Halbmonde und Sterne; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner, aber an der Kranspitze ein Halbmond; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende 3u11. R. Ohne Halbmond und Stern am Rande; einfache Perleneinfassung; Legenden, links der Name Kobad, aber nicht mit d, sondern mit t geschrieben; rechts ein Prägeort.

Die Epoche dieser Münzen lässt sich einstweilen nicht bestimmen; sie muss zwischen den Jahren 3 und 12 liegen, zu denen ausserdem die 6 Jahre Dschannasp's gehören.

3) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende u11 von unten hinant. R. Einfacher Perlenkranz; Legenden, links eine Zahl, rechts ein Prägeort.

Nur im Jahre 15 mir vorgekommen.

4) A. und R. ganz wie auf dem vorhergehenden Typus; nur die Legende fängt oben an, und lautet Kavat af. oder Kavat afzu. oder Kavat afzu.

In den Jahren 16, 17, 18, 20, 21, 33.

5) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. wie in den beiden vorhergehenden Typen.

Nur im Jahre 16 mir vorgekommen.

6) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone je ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. R. wie die vorigen drei Typen.

In den Jahren 14, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 33.

7) A. am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone je ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. wie die vorigen drei Typen.

In den Jahren 22, 26, 32.

8) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf ein Stern, vorn keiner; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. Doppelte Perleneinfassung.

In Jahre 35.

9) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. R. Doppelte Perleneinfassung.

In den Jahren 12, 20, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41. Die Münzen mit den Jahreszahlen 19, 20 und 32 habe ich mehr als einmal untersucht, und ich kann nichts daran ändern; es muss dabei sein Bewenden haben.

10) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf

ein Stern, vorn keiner; über jeder Schulter ein Halbmond. R. Doppelte Perleneinfassung.

Im Jahre 37.

11) A. Am Rande 3mal Halbmond und Stern; am Hinterkopf und vor der Krone ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. R. Doppelte Perleneinfassung.

In den Jahren 34, 36, 41.



Schließlich muss ich noch einige Versehen im XII. Bd. der Ztschr. verbessern.

Die dort sub 35 u. 36 beschriebenen Münzen sind nicht vom Jahre 11, sondern 16, wie ich mich später überzeugt habe; auch die Zahl der folgenden Münze (No. 37) ist nicht ganz deutlich, und scheint mir bei genauer Prüfung eher 30 als 13 zu seyn.

Statt nun, wie ich früher gethan habe, die genannten Münzen einzeln zu beschreiben, beschränke ich mich diesmal auf die Beschreibung einiger wenigen Stücke, welche irgend eine besondere Eigenthümlichkeit haben, füge aber am Schlusse ein vollständiges Verzeichniss sämtlicher mir bekannten Kobadmünzen hinzu. Eben so werde ich es bei Chusrav I., Hormuzd III. und Chusrav II. machen.

No. 103.

A. wie die im Bd. VIII, S. 141 sub 738 beschriebene und Taf. IX, No. 29 abgedruckte Münze. Legende Pirudsch Kavai.

R. Legenden, links  tarein, 2; rechts  Ut.


R. 4 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 104.

R. Legenden, links: tarein, 2; rechts Da(rabgird).

R. 2 Exemplare im Cabinet des Hrn. S. Alishan.


No. 105.

R. Legenden, links tarein, 2, rechts  Basa.




R. Im Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 106.

Abgebildet auf den Tafeln zu meiner Beschreibung der Gemmen mit Pehlvi-Legenden.)

A. Ueber dem Diadem vor der Krone ein Halbmond; am Hinterkopf ein Halbmond und ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; am Rande dreimal Halbmond und Stern. Legende von oben herab  Kava(d).

B. Ein nach rechts schauender Kopf mit parthischer Matze, auf welcher eine Kugel ist.


Legenden, links ein Wort von 4 Buchstaben, die aber zum Theil stark abgeschliffen sind; mit Hülfe eines glühenden Eisens erzuh sich folgendes: der erste Buchstabe ist ; der zweite ist ; zwischen dem ersten und zweiten Buchstaben scheint noch ein vertikaler Strich zu seyn; der dritte Buchstabe ist , der vierte ein


Schluss-l, also das Ganze **𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥** oder **𐭠𐭥𐭥𐭥**; mitunter erschien mir der zweite Buchstabe gerade wie eine 2, **𐭠𐭥**; es könnte also k, b oder p seyn.

Rechts vor dem Gesichte **𐭠𐭥𐭥𐭥** Schatrah. Dieses Wort ist offenbar das bekannte Satrapes (Statthalter) und das Wort links würde den Namen desselben angeben. Ich habe also gedacht, es wäre der Name Mebodes, da Prokop (de Bell. Pers. I, 11) wirklich einen Mebodes nennt, welcher von Kobad als Unterhändler des Friedens zwischen Persien und dem griechischen Reich geschickt wurde; nach Prokop hatte er damals die Würde eines magister. Er stand beständig in grosser Gunst bei Kobad, und setzte dessen Testament auf (ibid. c. 21). Chosrov I. liess ihn hinrichten (c. 24). Dass ein Mann von so hervorragender Stellung Münzen mit seinem Bilde prägen liess, hat durchaus nichts Unwahrscheinliches.

Der äussere Rand des R. enthält ebenfalls ringsum eine Legende, von welcher aber nur einzelne Bruchstücke zu erkennen sind; man sieht vollständig den Namen **𐭠𐭥𐭥𐭥** Kavat; vor demselben steht ein Wort, wovon man den Schluss erkennt **𐭠𐭥𐭥**... ran, vermuthlich Iran, denn vor dem r erkennt man noch zwei Buchstaben, von denen der erste ein a ist; das u hat freilich eine sehr abweichende Gestalt.


Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 107. 

A. Vor dem Kopfe das Zeichen 

R. Sehr undeutlich.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 108. 

A. Vor dem Kopfe das Zeichen 

R. Sehr undeutlich.

Æ. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 109.

A. und R. ganz undeutliche Legenden.

Æ. Grösse 5. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 110.

A. Legende **𐭠𐭥𐭥** Kava(d).

R. Legenden, links **𐭠𐭥𐭥** Kavat.

rechts **𐭠𐭥𐭥** Stachr.

Æ. Grösse 2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 111.

A. Undeutliche Legende.

R. Legende, links **𐭠𐭥𐭥** Kavat.

rechts **𐭠𐭥𐭥** Stachr.

Æ. Grösse 1 1/2. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

Vom Jahre 33:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

(In der ersten Abtheilung S. 403 war ich ungewiss, ob Herr Dorn das Wort **𐭮𐭲** durch Divan, oder ob er **𐭮𐭲** für „Pforte des Divans“ erklärte. Später fand ich wirklich in dessen Nachträgen zu den neuen Ansichten S. 462 in der Note, dass er das Wort **𐭮𐭲** so liest. Ich denke, Hr. Dorn wird so billig seyn mir dasselbe Recht zu gestatten, was er für sich in Anspruch nimmt, nämlich den Buchstaben **𐭮** zuweilen als **v** zu lesen; dieses Wort hat den Buchstaben zweimal; das erste Mal lese ich ihn **n** und das zweite Mal **v**, und erkläre es durch Deinaver; Hr. Dorn liest ihm das erste Mal **v** und das zweite Mal **n** und erklärt es durch Divan, welche Erklärung aber aus andern Gründen nicht zulässig ist, wie ich an der betreffenden Stelle gezeigt habe.)

Vom Jahre 34:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 35:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**
𐭮𐭲 𐭮𐭲

Vom Jahre 36:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 37:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 38:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 39:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 40:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Vom Jahre 41:

aus den Prägestätten **𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲 𐭮𐭲**

Chusrav I.

Den Namen dieses Münzherren las ich auf den Münzen von jeher Chusrui, und zwar mit Angabe meiner Gründe; zur Anerkennung der Form Chusrub konnte ich mich nicht entschliessen, weil ich darin nur eine ganz junge Form der modernen Parsenschriften erkannte; eine ältere Autorität dafür habe ich nicht auffinden können. Hr. v. Bartholomaei will ebenfalls nichts von Chusrub wissen, stellt aber die Form Chusrud oder Chusravad auf, und darin hat er vollkommen Recht, dass diese Form sich auf den Münzen belegen lässt. Es giebt also zwei beglaubigte Formen, 1) Chusrui, beglaubigt durch die grosse Mehrzahl der Münzen, durch die Gemmen, und durch die Formen **𐭮𐭲𐭮𐭲**, **𐭮𐭲𐭮𐭲**, **𐭮𐭲𐭮𐭲**
2) Chusrud oder Chusravad beglaubigt durch Münzen aus den er-

sten 7 Jahren, dann aus den Jahren 12, 13, 21, 32, 34 und 43 von Chusrav I.

Alles, was ich nun über diesen Gegenstand gelesen habe, macht auf mich den Eindruck, als wolle man der Thatsache gegenüber dennoch das ganz unbeglaubigte Chusrub festhalten; Hr. Dorn bemüht sich (Forschungen etc. S. 622) zu beweisen, dass Chusrub das richtige ist; Hr. Thomas kann sich nur mit Widerstreben entschlossen auf Sassanidenmünzen Chusrui anzuerkennen; Hr. Spiegel schreibt beständig **חוסרוי** (Gramm. der Heväreisch-Sprache S. 177 2mal, S. 178) und erklärt endlich S. 183, da er von meinen angeführten fünf Gründen nur einen entkräften kann, also die andern vier als richtig anerkennen müsse, Chusrui für eine Nebenform! Hatte eine Form Chusrub wirklich existirt, so lag es wenigstens den Armeniern nahe genug, in Betracht der Analogie mit ihrem Meorop **Մեօրոպ** auch **խօսրոպ** zu schreiben; die wahre Aussprache wird wohl Chosrov gewesen seyn, wie die armenische und syrische Form beweist; hier in der Türkei sagt man jetzt Hosrev.

Hr. v. Bartholomaei giebt nun folgende Formen an, von denen die beiden ersten wohl im Grunde nur graphische Varietäten der Form Chusrud sind:

- 1) **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** pers. **خوسروئی** ausschliesslich in den 3 ersten Jahren, und noch im 4ten und 5ten Jahre.
- 2) **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** pers. **خوسروئی** im 4ten und 5ten Jahre; später noch isolirt in den Jahren 12, 13, 21, 32 und 43.
- 3) **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** pers. **خوسروئی** im 7ten Jahre.
- 4) **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** pers. **خوسروئی** vom Jahre 6 an.

Auf der Münze des Herzogs v. Blacas vom Jahre 34 (Longp. Pl. X, No. 4) steht **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** Chusrud, wie die Herren v. Bartholomaei und Dorn richtig bemerken; Hr. Longpérier selbst aber las Khosroui.

Eine Revision der älteren von mir beschriebenen Münzen, so weit sie mir noch zu Gebote standen, ergab nun folgendes Resultat:

- 1) von den im Bd. VIII beschriebenen Münzen führt bloss, wie oben bemerkt, die Münze des Herzogs v. Blacas den Namen Chusrud; alle übrigen haben Chusrui.
- 2) von den im Bd. XII beschriebenen Münzen ergab die erste (No. 84) **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀**, wie oben Hr. v. Bartholomaei sub 1) anführt; die übrigen haben Chusrui.

Seitdem sind mir noch 4 Münzen dieser Art zu Gesicht gekommen, die ich hier beschreiben will.

No. 112.

A. **𐬰𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀** Uerud, ohne afant.

R. Legenden, links **𐬀𐬀𐬀𐬀** aloki oder alraki, eins,
rechts **𐬀𐬀** Kir(man).

M. Cabioet Sabbi Bey's.

Jahr 35	Prägestätten	𐭠𐭣𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 36	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 37	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 38	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 39	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 40	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 41	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 42	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 43	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 44	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 45	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 46	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 47	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥
" 48	"	𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥

Hormuzd III.

Da ein Hormuzd zwischen Jezdegird III. und Piruz von den Griechen, Syrern und Armeniern gar nicht und nur von wenigen morgenländischen Historikern erwähnt wird, seine Münzen aber bis jetzt noch nicht zum Vorschein gekommen sind, so ist es wohl unnütz ihn weiter zu beachten, so dass ich Hormuzd IV. von jetzt an Hormuzd III. nenne.

No. 120.

R. Legenden, links 𐭠𐭣𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥 𐭠𐭥

rechts 𐭠𐭣 Rud(har).

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

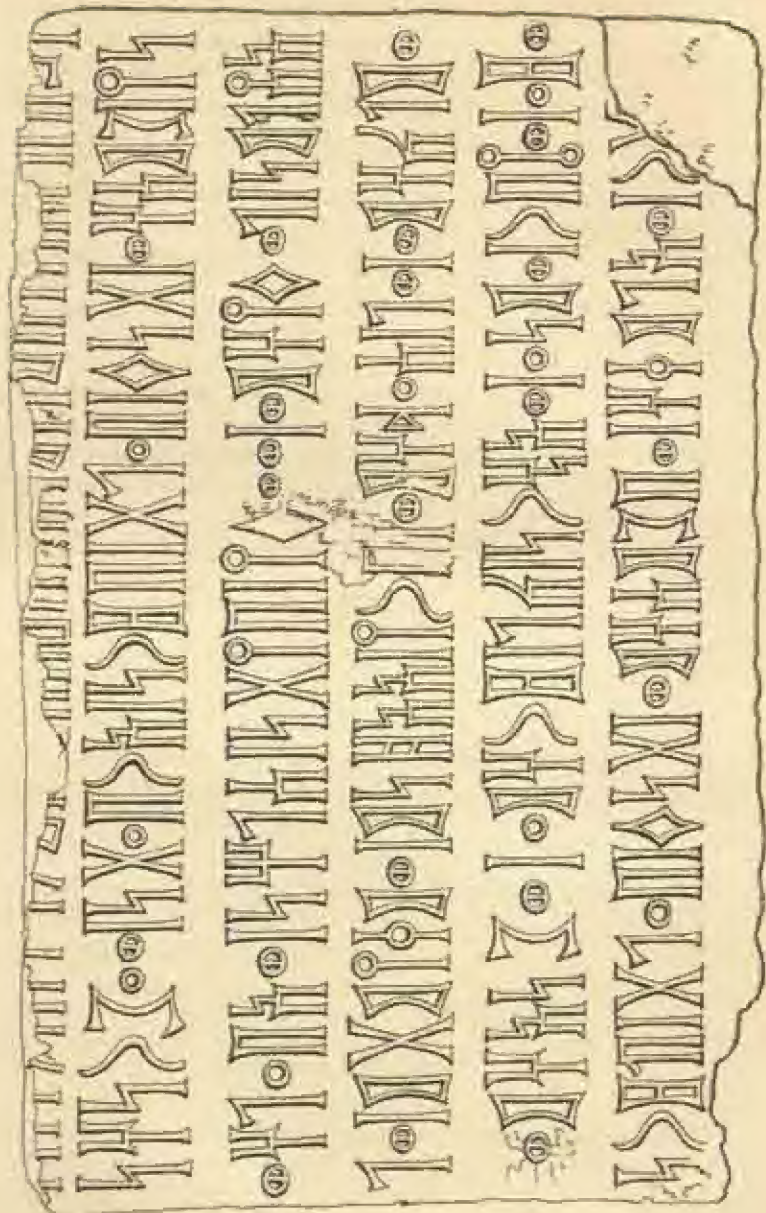
No. 121.

R. Die Münze scheint überprägt zu seyn, denn die Zahl rechts ist 𐭠𐭣𐭥; sie enthielt also früher die Zahl tomena, 8, und jetzt die Zahl tischa, 9; auch der Prägeort ist auffallend 𐭠𐭣𐭥 Racho(dsch) = Archosia.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 122.

Eine Münze vom J. 12 enthält den Prägeort, welcher gewöhnlich 𐭠𐭣𐭥 oder 𐭠𐭣𐭥 angezeigt wird, diesmal in der Form 𐭠𐭣𐭥.



No. 126.

R. Legende **𐭠𐭣𐭥** andi (später werden wir noch einmal diese Form treffen) eins; rechts **𐭠𐭥** Meibud.

R. Cabinet Subhi Bey's.

Von Bahram VI. sind mir jetzt nur 4 Münzen bekannt, nämlich vom Jahre 1 Prägestätten **𐭠𐭥𐭥𐭥** und **𐭠𐭥**.

Chusrav II.

Im Bd. VIII dieser Ztschr. S. 111 hatte ich ungemein klar bewiesen, dass es keine Münzen aus dem ersten Regierungsjahre Chusrav's II. geben könne, und wirklich war mir auch bis dahin und auch später keine derartige Münze vorgekommen; auch ist es mir nicht bekannt geworden, dass andere dergleichen gesehen hätten. Nunmehr aber muss ich selbst bekennen, dass ich mein historisches und numismatisches Wissen unnütz angewendet habe, wie die folgenden drei Nummern beweisen.

No. 127.

A. Typus der Münzen Chusrav's II., aber ohne die Flügel am Bunde; auch fehlt das Münzzeichen **𐭠𐭥**. Legende Chusrui afzat.

R. Dreifacher Rand, wie üblich, aber ausserhalb desselben vier Halbmonde ohne Stern. Legenden, links **𐭠𐭣𐭥** andi, eins, rechts **𐭠𐭥** Raj.

R. Cabinet des Hrn. S. Alifshan.

No. 128.

A. Der vollständige spätere Typus; die Schrift jedoch etwas roh; Legenden, links **𐭠𐭥** also zama afzat (afzut); rechts Chusrui.

R. Ebenfalls der vollständige spätere Typus; Legenden, links **𐭠𐭥𐭥𐭥** was wohl abat heissen soll, „eins“, und rechts **𐭠𐭥** Segestan.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 129.

Noch eine Münze, der sub No. 127 beschriebenen völlig gleich, aus dem Prägeorte **𐭠𐭥** Zerendsch.

R. Cabinet des Hrn. S. Alifshan.

No. 130.

Eine Münze, vollständig wie die in Bd. XII S. 34 sub No. 200 beschriebene Münze, d. h. mit dem Namen Ochramazdi (Hormuzd), ebenfalls vom Jahre 2, aus **𐭠𐭥** Meibud.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 131.

Noch eine dieser Art, mit dem Prägeorte **𐭠𐭥** St(ach) = Persepolis.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 139.

A. wieder völlig wie die so eben unter No. 127 u. 129 beschriebenen Münzen.

R. eben so, wie No. 127 u. 129.

Legenden, links jadsch deli 11.

rechts Ba ha

R. Cabinet Subhi Bey's

No. 139.

A. Gewöhnlicher Typus der Münzen Chusrav's II.; der Name des Münzherrn aber ist *𐭥𐭭𐭮𐭥* Ochram.

R. Legendes, links oben nadesh 60b 19.

regula \rightarrow Baed (stan).

R. Cabinet des Fhrn. Prokesch v. Osten.

No. 134

A. Lagende rechts ۛۛۛ sru. Der Anfang des Namens ۛ (ha) fehlt ganz entschieden und ist auch niemals da gewesen; das ۛ schliesst sich ganz scharf an den Rand an. Ohne Contremarke.

R. Legenden, links: barchi viat. 28.

rechte Iran

3. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 135.

A. Legende rechts ganz barbarisch **سنگد**, so dass man fast versucht wäre Schahriar zu lesen. Das übrige ist correct; das Münzzeichen ganz deutlich **رو** raman.

H. Leerdam, links schisch si 36.

rectus 30 Jari

Fr. Cabinet des Hrn. S. Affolter.

Von Chiraray II. sind mir folgende Münzen bekannt:

Jahr | Prägestation | μ | σ | τ

[illegible]

۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰

04 34 6

10500 10501 10502 10503 10504 10505 10506 10507 10508 10509 10510 10511 10512 10513 10514 10515 10516 10517 10518 10519 10520 10521 10522 10523 10524 10525 10526 10527 10528 10529 10530 10531 10532 10533 10534 10535 10536 10537 10538 10539 10540 10541 10542 10543 10544 10545 10546 10547 10548 10549 10550 10551 10552 10553 10554 10555 10556 10557 10558 10559 10560 10561 10562 10563 10564 10565 10566 10567 10568 10569 10570 10571 10572 10573 10574 10575 10576 10577 10578 10579 10580 10581 10582 10583 10584 10585 10586 10587 10588 10589 10590 10591 10592 10593 10594 10595 10596 10597 10598 10599 10600 10601 10602 10603 10604 10605 10606 10607 10608 10609 10610 10611 10612 10613 10614 10615 10616 10617 10618 10619 10620 10621 10622 10623 10624 10625 10626 10627 10628 10629 10630 10631 10632 10633 10634 10635 10636 10637 10638 10639 10640 10641 10642 10643 10644 10645 10646 10647 10648 10649 10650 10651 10652 10653 10654 10655 10656 10657 10658 10659 10660 10661 10662 10663 10664 10665 10666 10667 10668 10669 10670 10671 10672 10673 10674 10675 10676 10677 10678 10679 10680 10681 10682 10683 10684 10685 10686 10687 10688 10689 10690 10691 10692 10693 10694 10695 10696 10697 10698 10699 10700 10701 10702 10703 10704 10705 10706 10707 10708 10709 10710 10711 10712 10713 10714 10715 10716 10717 10718 10719 10720 10721 10722 10723 10724 10725 10726 10727 10728 10729 10730 10731 10732 10733 10734 10735 10736 10737 10738 10739 10740 10741 10742 10743 10744 10745 10746 10747 10748 10749 10750 10751 10752 10753 10754 10755 10756 10757 10758 10759 10760 10761 10762 10763 10764 10765 10766 10767 10768 10769 10770 10771 10772 10773 10774 10775 10776 10777 10778 10779 10780 10781 10782 10783 10784 10785 10786 10787 10788 10789 10790 10791 10792 10793 10794 10795 10796 10797 10798 10799 10800 10801 10802 10803 10804 10805 10806 10807 10808 10809 10810 10811 10812 10813 10814 10815 10816 10817 10818 10819 10820 10821 10822 10823 10824 10825 10826 10827 10828 10829 10830 10831 10832 10833 10834 10835 10836 10837 10838 10839 10840 10841 10842 10843 10844 10845 10846 10847 10848 10849 10850 10851 10852 10853 10854 10855 10856 10857 10858 10859 10860 10861 10862 10863 10864 10865 10866 10867 10868 10869 10870 10871 10872 10873 10874 10875 10876 10877 10878 10879 10880 10881 10882 10883 10884 10885 10886 10887 10888 10889 10890 10891 10892 10893 10894 10895 10896 10897 10898 10899 10900 10901 10902 10903 10904 10905 10906 10907 10908 10909 10910 10911 10912 10913 10914 10915 10916 10917 10918 10919 10920 10921 10922 10923 10924 10925 10926 10927 10928 10929 10930 10931 10932 10933 10934 10935 10936 10937 10938 10939 10940 10941 10942 10943 10944 10945 10946 10947 10948 10949 10950 10951 10952 10953 10954 10955 10956 10957 10958 10959 10960 10961 10962 10963 10964 10965 10966 10967 10968 10969 10970 10971 10972 10973 10974 10975 10976 10977 10978 10979 10980 10981 10982 10983 10984 10985 10986 10987 10988 10989 10990 10991 10992 10993 10994 10995 10996 10997 10998 10999 11000 11001 11002 11003 11004 11005 11006 11007 11008 11009 11010 11011 11012 11013 11014 11015 11016 11017 11018 11019 11020 11021 11022 11023 11024 11025 11026 11027 11028 11029 11030 11031 11032 11033 11034 11035 11036 11037 11038 11039 11040 11041 11042 11043 11044 11045 11046 11047 11048 11049 11050 11051 11052 11053 11054 11055 11056 11057 11058 11059 11060 11061 11062 11063 11064 11065 11066 11067 11068 11069 11070 11071 11072 11073 11074 11075 11076 11077 11078 11079 11080 11081 11082 11083 11084 11085 11086 11087 11088 11089 11090 11091 11092 11093 11094 11095 11096 11097 11098 11099 11100 11101 11102 11103 11104 11105 11106 11107 11108 11109 11110 11111 11112 11113 11114 11115 11116 11117 11118 11119 11120 11121 11122 11123 11124 11125 11126 11127 11128 11129 11130 11131 11132 11133 11134 11135 11136 11137 11138 11139 11140 11141 11142 11143 11144 11145 11146 11147 11148 11149 11150 11151 11152 11153 11154 11155 11156 11157 11158 11159 11160 11161 11162 11163 11164 11165 11166 11167 11168 11169 11170 11171 11172 11173 11174 11175 11176 11177 11178 11179 11180 11181 11

[illegible]

١١١

100

11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000 1001 1002 1003 1004 1005 1006 1007 1008 1009 1010 1011 1012 1013 1014 1015 1016 1017 1018 1019 1020 1021 1022 1023 1024 1025 1026 1027 1028 1029 1030 1031 1032 1033 1034 1035 1036 1037 1038 1039 1040 1041 1042 1043 1044 10

۵۵

600 100 100 100

[illegible]

1500 1500 1500

[illegible]

وَقَدْ بَلَغَ الْوَلَدُ الْوَلَدَ الْوَلَدَ

Jahr	7	Prägestätten	שנין סל תל יל אר נרל ער מרם שכל
			ער ערם על קעט אר אר
"	8	"	אר אר אר לל תל אר ער ערם ער
			ער נרל פ ערם קל קר
"	9	"	אר אר שנין ער ער ערם שכל ער
			ער נרל פ ערם על קר אר
"	10	"	אר שנין אר נרל ער ערם ערם ער
			ער נרל ערם קר
"	11	"	לל תל אר נרל ער ערם ערם ער
			ערם על קל אר אר שנין לל
			ער נרל
			und mit der Contremarke אר ער aus den Prägestätten ערם אר אר ער
"	12	"	נרל על אר אר שנין שכל
			und mit Contremarke לל קר
"	13	"	קל אר אר אר תל שנין לל ל
			und mit Contremarke אר ער ער שכל
			קל קל
"	14	"	ערם אר אר שנין לל תל ער שכל
			und mit Contremarke אר ער ער שכל
			קעט אר אר אר שנין
"	15	"	תל אר ער ערם ערם ער שכל ער
			ער נרל ערם קל אר אר
			und mit Contremarke שנין אר ער ערם
			על אר אר
"	16	"	נרל ערם אר ער ערם
			und mit Contremarke קל אר ער ער
"	17	"	קל אר אר סל אר ער ערם ער
			und mit Contremarke על קל אר אר תל
"	18	"	ער סל ערם
			und mit Contremarke על
"	19	"	על קל קעט אר לל ל ער ערם
"	20	"	על קעט אר לל פ ערם ערם
"	21	"	לל ל סל תל נרל ער ערם ער
			ערם קל אר אר אר
			und mit Contremarke אר ער ערם ערם
			נרל שנין
"	22	"	על לל ל ער ערם ערם
"	23	"	נרל ערם על קל אר אר לל תל
			und mit Contremarke על אר אר אר

Jahr 24	Prägestätten	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 25	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 26	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 27	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 28	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 29	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 30	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 31	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke
" 32	"	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥	und mit Contremarke

dass die beiden ersten Striche oben oder unten zu verbinden sind
 𐭠𐭠𐭠 chat oder 𐭠𐭠𐭠 abat, welches erstere dem syr. ܚܐ entspricht.
 R. Cabinet Subhi Bey's.

Ardeschir III.

Von Ardeschir III. sind mir neuerdings folgende 5 Münzen
 vorgekommen:

No. 137. R. links	𐭠𐭠𐭠	ajoki, eins,	rechts	𐭠𐭠	Melbod
„ 138. R. „	𐭠𐭠𐭠	ajoki, eins,	„	𐭠𐭠	Zadrakarta
„ 139. R. „	𐭠𐭠𐭠	tarein, zwei	„	𐭠𐭠	Darabgird
„ 140. R. „	𐭠𐭠𐭠	tarein, zwei	„	𐭠𐭠	Nahrwan
„ 141. R. „	𐭠𐭠𐭠	tarein, zwei	„	𐭠𐭠	Zerendsch

Abgebildet in
 Cabinet
 Subhi Bey's

Puran (Puranducht).

Pehlevi 𐭠𐭠𐭠 Buran.

Pers. بهرالدخت.

Arabisch توراندخت (durch Verwechslung der Punkte entstau-
 den), Schiller's Turandot.

Griech. *Ροπάνη*.

No. 142.

(Abgebildet auf den Tafeln zu meiner Beschreibung der Gemmen
 mit Pehlvi-Legenden.)

A. Weiblicher Kopf mit Diadem und geflügelter Krone und
 Ohrringen, welche bis auf die Schulter herabhängen; das Haar mit
 Ringen durchsetzt; vor dem Kinn ein Halbmond. Doppelte Ein-
 fassung, und ausserhalb derselben fünf Halbmond und Stern.

Legenden, links 𐭠𐭠𐭠𐭠𐭠𐭠 zaman ašut (tempus augetur)
 lange lebe.,

rechts 𐭠𐭠𐭠 Buran.

R. Genau wie auf den Münzen Chusrav's II.

Legenden, links 𐭠𐭠𐭠 andi eins.

rechts 𐭠𐭠 Kirman.

R. Cabinet Subhi Bey's.

Jezdegird IV.

No. 143.

A. wie die auf Taf. IX. No. 32 im VIII Bd. abgebildete Münze.

R. Legenden, links 𐭠𐭠𐭠𐭠 arba 4,

rechts 𐭠𐭠 Nehavend.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 144.

A. Ganz verschiedener Typus. Starker Bart; das Haupthaar
 nicht in Locken gekräuselt, sondern schlicht vom Nacken herunter-

R. Neben der Flamme links ein Halbmond, rechts $\overline{\text{f}}$. Auf dem Altarschaft undeutliche Schrift.

R. Cabinet Subhi Bey's.

Die Vergleichung dieser beiden Münzen mit den beiden früher beschriebenen ergibt folgendes.

1) Die Münzen sind gewiss nicht in dem unmittelbaren Gebiet der Sassaniden-Fürsten geprägt, sondern höchst wahrscheinlich in einer Vasallenprovinz, welche jedoch ebenfalls dem Feuer-Cultus ergeben war, also weder in Hira, noch in Georgien oder Armenien. Die ganze Arbeit scheint auf das östliche Iran hinzuweisen.

2) Der Name des Münzherrn scheint mir Aea oder Ascha zu seyn; der Schluss ist vielleicht Mazd. als Abkürzung für Mazdaïasan.

3) Die Buchstaben am Hinterkopf sind mir noch immer räthselhaft.

4) Das Wort auf dem Altarschaft ist Sa....

5) Die Epoche ihrer Prägung dürfte ungefähr das 5te Jahrhundert unserer Zeitrechnung seyn, ungefähr gleichzeitig mit Bahram V. oder Jazdegird III.

Chalifen-Münzen.

Ehe ich zur Beschreibung der Münzen übergehe, welche mir seitdem zu Gesichte gekommen sind, dürfte es hier am Platze seyn, einige Bemerkungen des Hrn. Thomas zu beleuchten. In seiner Gesamtausgabe der Werke J. Prinsep's sagt er Vol. I. p. 65 in der Note 2 wie folgt:

„The two coins marked [*] bear on their surfaces the written date schasch vist twenty six. This I have assumed to be an error, or an imperfect rendering of sixty six. (Journal of the Royal Asiatic Society, XI, 299). Dr. Mordtmann does not appear to accept my rectification, but prefers to retain the expressed numbers in all their original crudity (Zeitschrift, 1854 p. 154—157); and he further contributes a new example of a proximate date, twenty seven, which occurs on a coin of Obaidullah-i-Ziäd, from the mint numbered 27 in his list (p. 19); and classed under 39 in my latest plate (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII pl. 1). I have been compelled to admit the apparent issue of posthumous coins in this series (Journal of the Royal Asiatic Society, XIII, 408), but I am scarcely prepared for the appearance of medals foreshadowing not only the coming greatness, but even anticipating the very birth of those whose names they bear! Suffice it to say, that if the coin impressed with the designation of Selim-i-Ziäd, associated with the number 26, is to be attributed in accordance with Hijra dates, it must have been struck some ten or eleven years before the ushering into existence of that individual! (Ockley, quoting M. S. Land 161 A, p. 231, edition of 1718, A. H. 61 „he was then 24 years of age“).

Hr. Thomas wirft mir also vor, dass ich seine Verbesserungen nicht annehme, dass ich noch ein drittes Beispiel dieser chronologischen Ungeheuerlichkeiten bringe, und dass ich eine beispiellose Unkritik an den Tag lege, da das betreffende Individuum damals noch gar nicht geboren war.

Gegen diese dreifache Beschuldigung wiederhole ich bloss die Worte, welche ich an der gerügten Stelle (Bd. VIII, S. 154) geschrieben habe, und welche wie folgt lauten:

„Es ist schwer zu sagen, was diese drei Daten 26, 27 und 45 zu bedeuten haben. Thomas vermuthet in dem ersten Datum ein Versehen des Stempelschneiders, vist statt schast (60), was auch wohl das Wahrscheinlichste ist; aber wie erklärt sich dieses dreimalige Versehen, und zwar bei wenigstens zwei ganz verschiedenen Stempelschneidern?“

Diese wenigen Worte genügen um zu beweisen, dass die Vorwürfe des Hrn. Thomas gänzlich aus der Luft gegriffen und geradezu der Wahrheit entgegen sind. Hr. Thomas erklärt indessen irgendwo, dass er es in der Fähigkeit deutsche Bücher zu lesen nicht weit gebracht habe, und deshalb vermüthe ich, dass er diese Stelle gar nicht gelesen oder nicht verstanden habe. Die erste Regel aber, wenn man einen Autor angreifen will, ist doch, dass man ihn versteht, und da es in England Leute genug giebt, welche der deutschen Sprache mächtig sind, so hätte er sich doch leicht eine Uebersetzung der betreffenden Stelle verschaffen können. Hr. Thomas wird mir wiederholt als ein Muster von Umsicht und sorgfältiger Prüfung und Bedächtigkeit gerühmt; aber an dieser Stelle hat er eben keinen glänzenden Beweis von sorgfältiger Prüfung und Bedächtigkeit geliefert.

Ist indessen in diesem Falle Hr. Thomas durch seine Unkenntniss der deutschen Sprache einigermaßen zu entschuldigen, so fällt dieser Grund bei dem folgenden ganz weg. Hr. Thomas hat in dem *Journal of the R. Asiatic Society* XII, 319 eine Münze beschrieben und ebendasselbst Pl. III fig. XXIII ihre Legende nachgebildet; er erklärt diese Legende durch *المغیرای مسلمانی* und fügt in der Note hinzu: *11=, 11=, 11=* pro J? Die Legende rechtfertigte diese Deutung sehr schlecht, wie schon Thomas selbst gefühlt hat, und ich setzte dafür, mich genau an die Legende haltend, *Numaira i Mahalepan* (Bd. VIII d. Ztschr. p. 170 sub No. 870). So weit das Thatsächliche, wobei ich nur noch bemerke, dass ich mir nicht die geringste Polemik gegen Thomas erlaubte, und mich begnügte seine Beschreibung und Abbildung zu citiren. Hr. Thomas reist nun die Gelegenheit vom Zaun und sagt in seiner Ausgabe der Werke Prinsep's Vol. I p. 67: „So that, although Dr. Mordtmann counts his imperial Sassanians almost by thousands, he has not added a single Arab to my list, nor suggested any satisfactorily improved reading for either my accepted or conjectural transcriptions

of the names of the early warriors of Islām“, und in der Note 1 p. 68 bezeichnet er meine Verbesserung als ganz willkürlich 1) weil ein Numair Sohn des Muhaleb in der Geschichte nicht bekannt ist; 2) weil der Name Muhaleb auf dessen eigenen Münzen Mahalep (mit Verdoppelung des zweiten Buchstaben) geschrieben wird; 3) weil Taberi einen Sohn des Muhaleb, Namens Mogaira kennt.

Diese Art und Weise gegen mich zu polemisiren ist in der literarischen Welt wohl unerhört, und wenn ich sie charakterisiren wollte, müsste ich mich eines Ausdruckes bedienen, der in anständiger Gesellschaft ungebräuchlich ist, weshalb ich es lieber unterlasse. Aber ohne Erwiderung kann ich hier nicht vorübergehen. Also

1) Zu den Sassanidenmünzen Longpérier's habe ich Hormuzd I., Jazdegird I., Jazdegird II., Schirube Kobad II., Purandocht und Jazdegird IV. hinzugefügt und somit die Liste der Sassaniden so ziemlich vervollständigt. Was würde man nun sagen, wenn ich den Herren de Sacy, Olshausen, Kraft, Longpérier, Dorn, Bartholomäi, Thomas u. s. w. vorwerfen wollte, sie hätten trotz ihrer mühsamen Arbeiten in den zahlreichen Sassanidenmünzen keinen einzigen Namen hinzugefügt oder die von mir angegebenen Königsnamen auf eine befriedigende Art verbessert? Man würde mich für wahnsinnig halten. Es steht doch weder in ihrer noch in meiner Macht mit unsern Frauen nach Belieben Sassanidenkönige zu erzeugen oder ihre Namen nach unserm Belieben zu verändern. Was aber die Münzen der arabischen Statthalter betrifft, so hat ihre Fabrication nur ungefähr 50—60 Jahre gedauert, und hat seit beinahe 1200 Jahren ganz aufgehört. Glaubt Hr. Thomas etwa, dass ich mich hätte an den Hamadauer Münzmeister wenden sollen, um mir einige Dutzend neuer arabischer Statthaltermünzen zu bestellen? So weit habe ich es, Gott sey Dank, noch nicht gebracht, und hoffe es auch für meine übrigen Lebensstage nicht so weit zu bringen.

2) Hr. Thomas wiederholt beständig in allen seinen Schriften, dass er sich streng an das hält, was die Münzen geben, ohne Rücksicht darauf, ob die vorhandenen Legendensinn einen geeigneten Sinn geben oder nicht; dieses Verfahren hat sicherlich seine ausserordentlichen Vortheile, und er wird deshalb auch wiederholt gerühmt. Indem ich nun in der betreffenden Stelle (Bd. VIII. S. 170) gerade dasselbe Verfahren einschlage, was geschieht? Hr. Thomas fährt während über mich her, und sagt; diese Verbesserung sey durch nichts gerechtfertigt, — aber seine eigene Nachbildung der Legende giebt ja nichts anderes als Numaira i Mahalepan, während er El Mogaira i Muslemian liest, und zwar ganz gegen seine eigenen Grundsätze.

3) Dass Taberi einen Numair ibn Mahaleb nicht kennt, mag seine Bichtigkeit haben. Hr. Thomas, der doch auch lange genug im Orient war, wird selbst recht gut wissen, wie schwer oder vielmehr wie unmöglich es ist etwas Zuverlässiges über alle im Harem sich ereignenden Geburten zu erfahren; Civilstandsregister, wie in

Europa, hat es im mohammedanischen Orient nie gegeben und sind auch noch jetzt eine Unmöglichkeit. — Aber kennt Taberi (das A und O des Hrn. Thomas für arabische Geschichte) zufällig seinen El Mogaira im Masien? Sicherlich nicht; auch ist Taberi doch nicht der einzige Autor, aus welchem es erlaubt ist die Kenntniss der „early warriors of Islam“ zu schöpfen.

4) Aber das Unerhörteste folgt noch. Hr. Thomas liest den Namen des Vaters Mäselem, ich lese ihn Mahaleb, und er bestreitet letzteres; nichts destoweniger acceptirt er stillschweigend meinen Mahaleb, beseitigt gegen das Ende der Note in aller Stille seinen Mäselem, gebärdet sich als hätte er den Mahaleb erfunden, als hätte er nie von einem Mäselem gesprochen, und haut nun nach Kräften auf mich ein. Wie man im bürgerlichen Leben ein solches Verfahren ansieht und behandelt, weiss jeder; und im litterarischen Leben sollte es erlaubt sein?

5) Hr. Thomas selbst rechtfertigt meine Deutung der betreffenden Münze in ihrem ganzen Umfange: denn a) die beiden ersten Zeichen des Namens n liest er selbst ن; er gesteht also, dass jeder dieser beiden Buchstaben, die sich völlig gleichen, ein n oder u seyn kann; er nimmt den ersten für u und den zweiten für n, und ich bediene mich desselben Rechtes, nur in umgekehrter Ordnung; b) ich habe doch jedenfalls mehr Recht die Gruppe نن durch ai zu deuten, als Hr. Thomas durch غی; c) in der erwähnten gegen mich polemisirenden Note sagt er wörtlich: „it is easy to show that Arab names, in the imperfect expression of the original through the medium of the limited and inappropriate Pehlevi character, might be subjected to an almost endless variety of transformations.“ Das ist es ja eben, was ich in Anwendung bringe. Se. Exe. Mohalleb mochte als vielbeschäftigter General-Statthalter von Pars, Segistan und Chorasán nicht viel Zeit zu pehlevi-arabischen Studien haben und schrieb daher seinen Namen in Pehlevi موحالیف; sein Herr Sohn, der vielleicht eine sorgfältige Erziehung genossen hatte, mochte gefunden haben, dass man میل im Pehlevi zweckmäßiger مهل als موحالیف anspricht; vielleicht hatte auch damals schon der Name einen Anfang derjenigen Verkürzung erlitten, von welcher man sich jetzt täglich in den Strassen Konstantinopels überzeugen kann, wo ein ungeübtes Ohr Mallebi statt Mahallebi hört; d) endlich acceptirt Hr. Thomas selbst meinen Mahalep, thut aber als hätte er ihn gefunden.

6) Die Hartnäckigkeit, womit Hr. Thomas fortfährt, trotz der genügenden Erklärung Spiegel's, die Pehlevi-Uebersetzung des Chalfentitels *امير المؤمنين* durch „Befehlshaber der Koreischiten“ zu deuten, beweist hinlänglich, dass trotz seiner fleissigen Lectüre des Taberl und Ockley die Geschichte des Islam für ihn ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch ist, oder mit seinen eigenen Worten,

dass er sich „an den Buchstaben“ hält, welcher tödtet, und dass er den belebenden Geist nicht erfassen kann.

No. 148.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande **بسم الله**
 „Im Namen Gottes“.

B. Legenden, links schasch vist 26,
 rechts **رز** Jezd.

R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.

No. 149.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande **بسم الله**
 „Im Namen Gottes, meines Herrn“.

B. Legenden, links bascht vist 28,
 rechts **رز** Jezd.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 150.

A. Legenden, vor dem Kopfe Chusrui; am Rande **محمد**
 „Mohammed“.

B. Legenden, links **محمد** - um vist, 29,
 rechts **س** Se(gestan).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 151.

A. Legende: Chusrui. Neben dem untersten **س** am äussern
 Rande links ein Punkt, rechts 3 Punkte (•••). Randlegende **الله**

B. Legenden links **س** sih 30,
 rechts **د** Da ragird.

R. Entnommen aus „G. H. F. Nesselmann: Die Orientalischen
 Münzen des akademischen Münzcabinetts in Königsberg. Leipzig
 1858.“ S. 13.

No. 152.

A. Legende Chusrui. Am Rande **بسم الله محمد**

B. Legenden, links **س** sih 30,
 rechts **د** Damegan?

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 153.

A. Legenden, links afrit, aber ohne **س**, rechts Chusrui;
 am Rande: **الله** **س** **د**, also geradezu eine schiti-
 sche Münze, was auch die Jahreszahl auf der Kehrseite bestätigt.

B. Legenden, links haf sih, 37,
 rechts **د** Zadrakaria.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 154.

A. Münze mit dem Namen Chusrui; Randlegende

بسم الله لا اله الا الله وحده محمد، || حول الله

(Im Namen Gottes. Es ist kein Gott ausser Gott, dem Einigen; Mohammed ist der Gesandte Gottes.)

R. Legenden, rechts in kufischer Schrift دمشق Damascus, links desgl. بلل وسمر, welches

Nesselmann für 73 ثلث وسبعين hält; die Chalifenmünzen mit dem Namen Chusrav geben aber nur bis zum Jahre 50, und so wäre vielleicht ثلث واربعين (43) zu lesen; die ausführliche Randlegende mit dem vollständigen Glaubensbekenntniss kommt aber meines Wissens nur auf den Münzen von Hadschadsch vor, was wieder für Hrn. Nesselmann's Conjectur spricht.

R. Im akademischen Münzcabinet von Königsberg. (Nesselmann p. 13.)

No. 155.

Die hier zu beschreibende Münze ist eine der interessantesten, zu deren Verständniss folgende Vorbemerkungen nöthig sind. Zijad, Statthalter von Bassra, Pars, Segistan u. s. w., schliesslich General-Statthalter von allen persischen Provinzen, war ein unehelicher Sohn des Abu Sofian, also Halbbruder des damaligen ummjadischen Chalifen Moavia. Im Jahr 44 wurde er legitimirt, und die arabischen Historiker berichten bei diesem Anlass mit gemüthlicher Breite eine Menge unnützer Details, welche aber, trotz ihrer Unflätere, den Charakter treuer Sittenschilderung haben. Von jenem Zeitpunkt an führte er den Namen Zijad ibn Abi Sofian, während er bis dahin bloss Zijad ibn Abihi d. h. „Zijad der Sohn seines Vaters“ hiess. In Bezug auf diesen Umstand äusserte Thomas (Journ. R. Asiat. Soc. XII. p. 315) einige Zweifel, und ich konnte ihm nicht Unrecht geben, vermuthete jedoch ein kleines chronologisches Versehen im Abulfeda (s. Ztschr. Bd. VIII. S. 152 sub No. 763). Die folgende Münze bestätigt aber die Erzählung Abulfeda's in allen Stücken, und löst zugleich das Räthsel der so eben erwähnten Münze No. 763. „Die Numismatik giebt uns viele Räthsel auf, aber die Numismatik löst sie auch“ sagte mir einst mein hochverehrter Freund, Herr Freiherr Prokesch v. Osten.

A. Vollständig wie No. 763. Am Rande unten ۞ ۞ ۞

Legende: ۞ ۞ ۞ زيات ابن ابى زيات Ziat-i-Abuahan d. h. زيات ابن ابى زيات Ziat der Sohn seines Vaters.


R. vollständig wie No. 763 (Jahr 43, Prägeort Darahgird).

R. Cabinet des Hrn. S. Allshan.

Die Beschreibung der Münze No. 763 habe ich aus Thomas entnommen, welcher aber die Legende sich wie folgt ausdrückt: „The restoration of the patronymic is free matter for speculation;

inasmuch as there are no less than three or four letters wanting in the middle of name, and the now vacant space will not apparently admit of the arbitrary insertion of the letters wanting to complete the usual designation of Ziad's father." Vergleicht man damit den Vatersnamen Abu Sofian, wie er sich auf den Münzen der folgenden Jahre darstellt, so ergiebt sich, dass ein einziger Buchstabe fehlt, das *f*, wodurch eben dieser schriftliche Calenbourg entstand, indem in der unvollkommenen Pehlerischrift das *a* zu Anfang dem *v* gleicht. Vermuthlich war es aber eine solche Münze, welche die Veranlassung zu dieser Benennung gab, indem vielleicht Mouvia oder irgend ein Spassvogel das *f* auskratzen liess.

No. 156.

Hr. Dorn erwähnt in den „Forschungen in der Pehlew-Münzkunde 1/13 April 1856“ p. 628 zweier Münzen von Zijad bin Abu Sofian mit der Randlegende *بسم الله* vom Jahre 53 (durch einen Druckfehler steht bei der zweiten Münze 56, während das Pehlewwort sepeutschä, also 53, lautet) aus der Stadt  Zereusch.

In den „Nachträgen zu den neuen Ansichten etc.“ S. 469 fragt Hr. Dorn: „Was soll aber, beiläufig bemerkt (Zeitschr. XII, S. 50 No. 294) das Zijat auf der Rückseite rechts sein?“

Da die fragliche Münze auf den Namen des Zijad bin Abu Sofian geprägt ist, so ist die Antwort sehr einfach; wenn ich aber den Sinn der Frage des Hrn. Dorn recht aufgefasst habe, so bezweckt er damit offenbar etwas anderes, und ich gehe um so lieber auf eine Discussion ein, da vielleicht eben diese Münze eine sehr zweckmässige Handhabe darbietet, um in dem Chaos widersprechender Ansichten eine Vereinbarung anzubahnen. Denn dass diese Polemik doch nicht ewig dauern kann, und schliesslich eine oder die andere Ansicht zur Geltung kommen muss, versteht sich von selbst.

Um in diesem Chaos einiges Licht zu bringen, hat Hr. Dorn in den „Neuen Ansichten“ und in den „Nachträgen zu den neuen Ansichten“ eine Durchmusterung sämtlicher Legenden auf der rechten Seite des Reverses der Sassaniden-Münzen und der Chalifen-Münzen vorgenommen; eine höchst verdienstliche Arbeit und sogar unerlässlich, wenn man über den Gegenstand ins Reine kommen will. Wird nun eine solche Arbeit mit völliger Unbefangenheit vorgenommen, d. h. ohne für irgend eine vorgefasste Ansicht eingenommen zu seyn, so wird sie uns so sicherer zum Ziele führen, und dass Hr. Dorn möglichst unbefangen verfahren hat, muss ich mit Vergnügen anerkennen. Aber völlig unbefangen war Hr. Dorn doch nicht, und der Beweis ist leicht geliefert; denn das, was er bei dieser Gelegenheit über Iran, Chorasän u. s. w. sagt, ist augenscheinlich von dem Wunsche eingegeben, die geographischen Namen *cotte* qui *cotte* zu beseitigen und zu dem Ende selbst die unwahrscheinlichsten Deutungen nicht zu verschmähen. Indessen will ich

diesen Punkt hier nicht weiter argiren, denn mitten in der Fehle ist es wahrlich nicht leicht diese Unbefangenheit standhaft zu wahren.

Dagegen veranlaßt mich die erwähnte Münze und die Frage des Hrn. Dorn auf einen andern Punkt aufmerksam zu machen, den ich schon irgendwo gelegentlich berührt habe, ohne ihn weiter auszuführen, der aber zum Behuf der vorliegenden Untersuchung von der grössten Wichtigkeit ist, weshalb ich ihn hier etwas weiter entwickeln werde.

Die Ältesten Arsaciden-Münzen sind augenscheinlich von Griechen geprägt worden oder wenigstens sind die Stempel von Griechen geschnitten. Unter Griechen verstehe ich hier natürlich nicht bloss wirkliche Hellenen, sondern die Nachkommen derjenigen Griechen, Macedonier u. s. w., welche nach Alexanders Tode vom adriatischen Meere an bis zum Indus und Oxus verschiedene Staaten stifteten. Der Gebrauch der griechischen Sprache auf den Arsacidenmünzen; so wie die barbarische Arbeit auf gleichzeitigen Münzen mit nicht-griechischen Legenden beweist hinlänglich, dass die Parther bei diesem Geschäft sich griechischer Hilfe bedienten. Als später die Kriege mit den Seleuciden und deren Nachfolgern, den Römern, die Stellung der Griechen im persischen Reiche compromittirten, wurden diese wahrscheinlich von der Leitung des Münzwesens entfernt, und die Eingebornen suchten so gut als möglich ihre griechischen Vorbilder nachzuahmen; wie weit ihnen dies gelungen ist, sehen wir hinlänglich an der barbarischen Arbeit der spätern Arsacidenmünzen.

Unter den Sassaniden scheint ein ganz ähnliches Verhältniss Statt gefunden zu haben, d. h. Griechen wurden mit der Leitung des Münzwesens beauftragt; die Schönheit der ältesten Münzen beweist hinlänglich, dass die Stempel dazu nicht aus persischen Händen hervorgegangen sind, und wenn dieser Punkt noch eines weiteren Belages bedürfte, so lese man nur aufmerksam die ganze Seite von Legenden auf den Münzen Schapur's I. durch; ist es möglich, dass ein Perser, der seiner Sprache mächtig ist, eine solche Sammlung von Barbarismen hervorbringen könnte? Offenbar waren es Griechen, welche das Bildniss des Fürsten so wie Darstellungen auf der Rückseite mit dem dieser Nation eigenen Kunstsinn ausführten, dagegen die Legenden, die sie nicht verstanden, nach irgend einem ihnen vorgeschriebenen Muster copierten so gut sie es vermochten.

Dieser Zustand mochte bis auf die Zeiten Schapur's II. dauern; damals aber wurden die Verhältnisse zwischen Constantinopel und Ktesiphon durch die Kriege des Constantins und Julian gründlich zerrüttet, und Perser traten an die Stelle der Griechen in die Leitung des Münzwesens ein. Die Wirkung dieser Massregel zeigt sich ungenblicklich auf den Münzen. Während noch die älteren Münzen Schapur's II. ihre gewöhnliche Schönheit neben ganz undeutlichen Legenden bewahrten, erschienen später die ganz barbarischen Münzen, welche bis auf Chusrau II. fort dauerten, während

jedoch gleichzeitig die Legenden um so deutlicher wurden; namentlich sind die Münzen von Bahram IV. wahre Muster einer schönen Pehlevischrift.

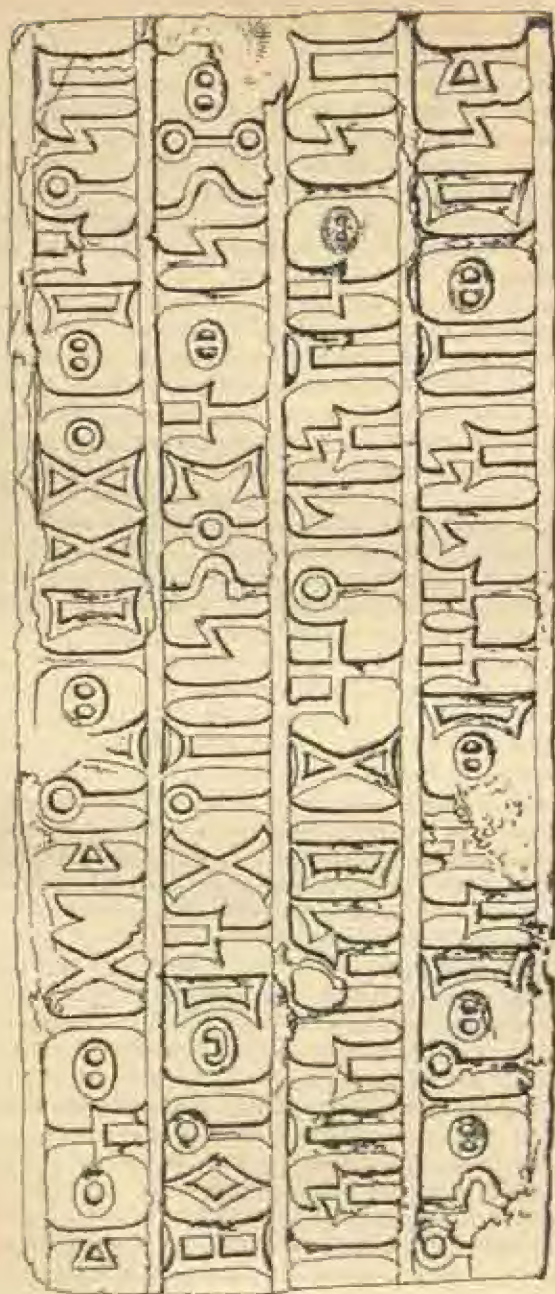
Aus eben denselben Ursachen erklärt sich die plötzliche Besserung der Münzen mit dem Regierungsantritt Chusrav's II., welche Besserung ohne Zweifel mit den damals zwischen den beiden Staaten bestehenden freundschaftlichen Verhältnissen in Zusammenhang stand; dass dennoch diese Münzen in Betreff ihrer künstlerischen Ausführung nicht mit den ältesten Sassanidenmünzen zu vergleichen sind, liegt darin, dass auch in Griechenland selbst die Kunst Rückschritte gemacht hatte.

Die Araber brachten, wie schon vorhin erwähnt, die Kunst des Geldprägens aus ihrer Heimath nicht mit, und sie bedienten sich in den neueroberbten Ländern der vorgefundenen Münzstätten und Münzmeister; in Syrien liessen sie byzantinisches Geld, in Persien sassanidisches Geld mit einer Contremarke versehen und in Umlauf setzen. Aber die Pehlevischrift, welche mit der alten Religion Persiens so genau zusammen hing, wurde verfolgt, und die Kenntnisse derselben verlor sich allmählich, wie wir aus einzelnen Legenden mit Sicherheit entnehmen, namentlich in den Zahlen.

Dieser geschichtliche Ueberblick des Münzwesens in Persien ist nothwendig zum Verständniss vieler Räthsel, welche die Numismatik der Sassaniden darbietet. Um aber alle Räthsel zu lösen, müssen wir noch einen andern Punkt beleuchten.

Ardeschir I. bewirkte nicht nur eine politische Reaction gegen das parthisch-griechische Fremdenhum, sondern auch eine religiöse gegen die eingedrungenen hellenischen Elemente, und bemühte sich die Religion Zoroasters in ihrer ganzen Reinheit herzustellen. Die Verfolgungen des Christenthums im Allgemeinen, welche von Ardeschir I. an bis auf die letzten Zeiten des Reiches nie ganz aufhörten, so wie namentlich die Kämpfe Armeniens, welche einen entschieden religiösen Charakter hatten, wie wir aus Elisaens sehen, zeugen für den religiösen Eifer aller Sassanidenfürsten; dass der Ketzer Manes in Persien kein Glück machen konnte, ist also augenscheinlich.

Aber diese Wiederbelebung der alten Zoroaster-Religion liess sich nicht mehr vollständig durchführen, und dem Christenthum gegenüber konnte sich eine in der Kindheit der Weltgeschichte entstandene Religion nicht halten. Im Schoosse des Magismus selbst entstanden bedenkliche Gährungen, und Mazdeks Lehre fand unter Kobad einen bedeutenden Anhang, nicht nur im Volke, sondern selbst der König war dem Communisten Mazdek gewogen. Zwar liess Chusrav I. diese Ketzerei wieder mit Feuer und Schwert ausrotten, aber der Stoss hatte doch gewirkt, und Chusrav I. selbst, jedenfalls ein emstlicher Geist, konnte sich mit dem Althergebrachten nicht begnügen; sein grosser Geist suchte überall die Wahrheit, und schickte selbst deshalb nach Indien; eine Anzahl griechischer



Philosophen, des theologischen Gezänkes in ihrer Heimath überdrüssig, suchten an seinem Hofe eine Zuflucht und wurden wohlwollend aufgenommen; aber dass diese Leute nicht geeignet waren einen Mann wie Chusrav I. zu befriedigen, leuchtet ein. Inzwischen strömten von allen Seiten fremdartige Elemente auf den durch innere Keizereien und Zweifel erschütterten Magismus ein, von Osten der Brahmanismus, von Nordosten und Norden der Buddhismus, von Osten das Christenthum, das im J. 628 siegreich die Hauptstadt des Reiches besetzte, und endlich wenige Jahre darauf von Süden her der Islam, welcher bei den in jeder Beziehung gründlich zerrütteten Zuständen eine leichte Arbeit hatte, und doch mehr als 17 Jahre bedurfte, um sich als gänzlich unumschränkter Herr betrachten zu können.

Dass also auf den Ältesten Sassanidenmünzen auf dem Reverse religiöse Legenden vorkamen, erklärt sich hiermit vollständig; dass aber eine absolute Theokratie auf die Länge unhaltbar ist, und dass das Geld allmählich in seine persaischen Rechte eintrete, ist ebenfalls unläugbar, und dass ein gut geleitetes Münzwesen der Bestimmung von Zeit und Ort nicht entbehren könne, sehen wir an der Numismatik aller Länder.

Die Aufgabe der Pehlevi-Numismatik also ist, wenn ich sie recht begriffen habe, das Gesamtbild des Sassanidenreiches auf den verschiedenen Münzen nachzuweisen, d. h. zu zeigen, wie die politischen, nationalen, religiösen, wissenschaftlichen, commerciellen und bürgerlichen Zustände einer jeden Epoche sich in den damals ausgeprägten Geldmünzen abspiegeln, und wie diese Geldmünzen umgekehrt auf sämtliche Verhältnisse des Landes Licht werfen.

Der griechische Numismatiker hält eine Kenntniss der griechischen Geschichte, Verfassung, Religion, Wissenschaft u. s. w. für unentbehrlich, um in seinem Fache etwas Brauchbares zu leisten; wenn er von Griechenlands Geschichte, Geographie, Chronologie, Handel, Schifffahrt, Kunst, Wissenschaft und Religion nichts weiss, und von der griechischen Sprache nichts weiter kennt, als höchstens das Neue Testament oder ein neugriechisches Klephtenlied, so dürfte es mit seinen numismatischen Forschungen nicht glänzend aussehen. Der römische Numismatiker befindet sich in gleicher Lage, und wenn er von Rom und dessen Geschichte nichts weiss, und von der Sprache etwa bloss das Pater Noster und irgend einen neuitatianischen Roman kennt, so dürften seine numismatischen Studien auch nicht sehr erbauliche Resultate liefern.

Von diesen Grundsätzen überzeugt habe ich alles aufgesucht, was auf die bezügliche Epoche der Geschichte Persiens Licht werfen könnte, und zu dem Ende mich nicht bloss auf Mirchoud und Firdavsi, und Hamdullah Kazwini, so wie allenfalls auf Abulfeda und Taberi beschränkt, sondern namentlich die ganze Reihe der Byzantiner, so wie die vorhergehenden römischen und griechischen Klassiker, ferner die gleichzeitigen Syrer und Armenier in den Kreis meiner Studien gezogen, und keine Aufklärung, sie mochte kommen von welcher

Seite sie wollte, verschmäht. Dass ich also nicht immer mit Hrn. Thomas übereinstimme, welcher seiner eigenen Erklärung zufolge sich bloss auf die mechanische Lectüre des Pehlevi-Alphabetes und auf einige wenige orientalische Schriftsteller (Abulfeda, Tabari, das Barhani Kati) und auf den unvermeidlichen Ockley beschränkt, begreift sich. Ich habe mich überzeugt, dass in den Legendcn der Sassanidenmünzen sehr häufig augenscheinliche Fehler vorkommen, z. B. in dem Namen Schapur's I., und diese Fehler erklären sich sehr ungezwungen durch den Umstand, dass nicht Perser, sondern Griechen die Stempelschneider waren, also weder Aul Aam noch Aderan oder Azeran, noch sonst irgend ein Hamadaner, sondern meistens irgend ein Johannes oder Michael oder Mammal u. s. w. Ein solcher Nichtkenner des Pehlevi, vielleicht irgend ein sonst sehr geschickter und anständiger Araber, hat wohl den Zijad auf einer Stelle figuriren lassen, wo sonst etwas ganz anderes zu stehen pflegt; das ist freilich ein Fehler, aber doch gerade nicht so etwas Unerhörtes. Eben so haben wir vorher (No. 154) grul statt Chmarul gesehen, ein offenkundiger Fehler, der sich aber wieder ganz einfach erklärt; demselben Umstande, d. h. den wiederangeknüpften freundschaftlichen Verhältnissen zwischen Mauriceus und Chusrav II. und der erneuerten Verwendung griechischer Graveure schreibe ich die Chusrav-Münzen mit dem Namen Hormazd (Ochramazdi) zu, weil die neuangestellten Graveure noch nicht hinlänglich in der Kenntniss des Pehlevi-Alphabetes eingeschult waren.

Wenn nun also unter Berücksichtigung des hier entwickelten Ganges der persischen Geschichte in religiöser Beziehung eine gründliche Zusammenstellung aller betreffenden Münzlegenden vorgenommen wird, so dürfte sie überraschende Resultate darbieten; einzelne Epochen wenigstens, an denen ich Versuche gemacht habe, lieferten ganz nachgemässe Ergebnisse; ich will aber nicht vorgreifen, obgleich das Ergebniss für mein Princip schon ziemlich bündige Beweise liefert. Hält man dann dabei fest, dass meistens Ausländer das Münzwesen leiteten, und dass also einzelne Fehler unvermeidlich waren und wirklich auch einzelne Fehler ganz entschieden da sind, so wird man begreifen, dass ich auf die ängstliche Zerlegung der einzelnen Buchstaben in ihre anatomischen Elemente wenig Werth lege, und sie höchstens als Bestätigung eines anderweitig gefundenen Resultates ansehe; dass ich mich aber nicht entschlossen kann, einen solchen Buchstabenkram als vollgültigen Zengen gegen Geschichte, Geographie, Chronologie u. s. w. anzuerkennen.

Der Name Zijad ist von der Wurzel ج abgeleitet, und könnte also das Zijad auf der betreffenden Münze als ein ungeschlichter Versuch angesehen werden, das wohlbekannte ج auf in arabischer Uebersetzung darzustellen. Wer ein Freund von solchen spielenden Künsteleien ist, mag sich daran halten; ich finde es aber weit natürlicher und einfacher ein Versehen des Graveurs anzunehmen. Doch ich kehre von meiner etwas langen Abschweifung zurück.

No. 157.

- A. Legenden, links wie gewöhnlich;
rechts Zijat-i-Abu Sufianan, Zijad, Sohn des Abu
Sotian.

Randlegende abgeschnitten.

- R. Legenden, links $\mu\epsilon\iota\sigma\iota\kappa\epsilon$ schasch pantscha, 56,
rechts $\sigma\omega$ St(achr).

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 158.

- A. Legende rechts $\mu\epsilon\iota\sigma\iota\kappa\epsilon$ Ubitala i Ziatan, Ubeidullah,
Sohn des Zijad,
am Rande $\mu\epsilon\iota\sigma\iota\kappa\epsilon$ Bismillah.

- R. links $\mu\epsilon\iota\sigma\iota\kappa\epsilon$ si tschehel 43,
rechts $\mu\epsilon\iota\sigma\iota\kappa\epsilon$ Da(rabgird).

R. Cabinet des Hrn. S. Allahan.

Diese Münze gehört gleichfalls in die Kategorie derjenigen, von denen schon vorhin ausführlich die Rede war, nämlich welche ein Datum trugen, das sich mit den bekannten Lebensumständen des Ubeidullah nicht vereinigen lässt, wenigstens nicht, wenn wir sie als Daten der Hidschret ansehen. Wären die Münzen dieser Art nur vereinzelt, so wäre man berechtigt sie als Versehen der Graveure anzusehen; aber sie kommen zu häufig vor; so haben wir von Zijad, der doch im J. 53 starb, Münzen von den Jahren 54, 55, 56; von Ubeidullah, der erst im J. 53 Statthalter ward, und im J. 67 starb, Münzen von den Jahren 26, 27, 43, 45, 68; von Selem bin Zijad, der nach Ockley's Angabe im J. 37 geboren war, und der erst im J. 60 Statthalter ward, Münzen aus den Jahren 26, 56 n. s. w.; auch stammen diese Münzen nicht aus derselben Prägestätte, sondern aus verschiedenen, und ich gerathe daher auf die Vermuthung, dass diese Münzen eine andre Aera angeben; man liesse sich dabei an zwei Aeren denken, an die Jezdegirdische, welche im Jahre 632 unserer Zeitrechnung beginnt, und an die Tabaristanische, welche im J. 652 beginnt.

Nehmen wir Ubeidullah vor: die Zeit seiner verschiedenen Statthalterschaften ist vom J. d. Hidschret 53 bis 67 d. h. 672—686 n. Chr. G. Wir haben von ihm Münzen mit den Jahreszahlen 26, 27, 45, 45, und 68, welche zu der angegebenen Zeit nicht passen, sobald wir sie als Jahre der Hidschret annehmen; denken wir uns aber, dass die Münzen mit den Zahlen 26 und 27 nach der Tabaristanischen Aera geprägt sind, so würden sie mit den Jahren 677 und 678 zusammenfallen; die Münzen von den Jahren 43 und 45 würden in die Jahre 676 und 678 fallen, wenn wir sie nach der Jezdegirdischen Aera nähmen.



Eben so würden sich die Münzen des Selem bin Zijad vom J. 56, die Münzen des Abdu'llah bin Hazim von 63 und 64, and

die Münze des Chalifen Abdulmelik bin Mervan vom Jahre 60 nach der Jezdegirdischen Aera erklären.


Aber merkwürdig blieben noch immer die Münzen Zijad's von den Jahren 54, 55, 56; die Münze Ubeidallah's vom J. 58; und die Münze Schem's vom J. 26.

Will man alle diese Münzen als Fehler der Gravüre ansehen, so ist freilich alles erklärt; aber ist es denkbar, dass solche Vorsehen sich so häufig an verschiedenen Stellen zeigen? Ich gebe das Vorstehende freilich nur als einen Versuch zur theilweisen Erklärung; sollten noch mehrere dergleichen Münzen zum Vorschein kommen, woran ich nicht zweifle, so wird sich wohl am Ende etwas Befriedigendes ermitteln lassen.

No. 159.



Hr. Thomas erwähnt in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I. p. 65 zweier Münzen des Ubeidullah bin Zijad vom J. 58, die eine aus Basa , die andere aus  Jezd.



No. 160.

Ferner l. c. p. 66 einer Münze von Schem bin Zijad vom J. 47, aus  d. h. aus seiner Residenz.

No. 161.

A. Legende, rechts: Aphula Amir-i-Vardischnikan, Abdallah, Befehlshaber der Gläubigen. (Das letzte Wort ist auf der Münze sehr undeutlich.)

am Rande  — Am Rande unten .


B. Legenden, links  se pantscha, 53,
rechts  Da(rahgird).



A. Cabinet des Hrn. S. Alléban.

No. 162.



Hr. Thomas erwähnt in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I. p. 65 einer Münze von Abdurrahman bin Zeid vom J. 54 aus dem Prägeort Darahgird, ohne jedoch die Legende abzubilden. Schon früher (Journ. As. Soc. VIII, p. 409 u. XII, 517) hat er zwei Münzen desselben Münzherrn beschrieben, von denen die eine zwar den Hauptnamen deutlich Hess, die andere aber unzweifelhaft feststellte, so wie beide über den Namen des Vaters keinen Zweifel liessen. Dennoch fügt Hr. Thomas dieser dritten Münze ein ? hinter Zeid hinzu, ohne sich jedoch näher darüber zu äussern, worauf sich sein Zweifel bezieht.

No. 163.

A. Eine sehr stark beschnittene Münze, was um so mehr zu bedauern ist, da auch eine Menge von der Legende weggeschnitten ist. Der Name des Münzherrn lautet, so weit er vorhanden ist,  raman, also wahrscheinlich Abdurrahman.

- R. Legenden, links  si astat 73,
rechts  Ul, mit noch einigen durch den Schnitt
zerstörten Zügen, welche in einer zweiten Reihe standen.
R. Cabinet Subli Bey's.

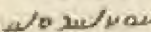

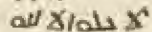
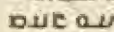

No. 164.

- A. Legende, links wie üblich,
rechts Apdalmelik Amir-i-Varquishnikan) Abdul-
melik, Befehlshaber der Gläubigen.
R. Legende, links  schast, 60,
rechts  Da(rabgir).
R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

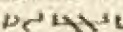

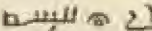
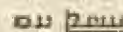

No. 165. 166.

Hr. Thomas hat in seiner Ausgabe der Aufsätze Prinsep's Vol. I,
p. 65 noch zwei unedirte Münzen von Abdallah bin Zubeir beschrie-
ben, die eine vom J. 62, die andere vom J. 69, beide aus Kirman.

No. 167.

- A. Legende, links wie üblich;
rechts  Apdula Katra Abdullah Katari
 Amir-i-Varnishnikan Befehlshaber der Gläubigen.
am Rande:  لا اله الا الله Gott allein die Herrschaft.
R. links  pautsch haftat 75,
rechts  Basa.
R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.

No. 168.

- A. Legende rechts in kufischer Schrift:
 el Hadschadsch bin
 Yusuf Yusuf
am Rande  بسم الله الرحمن الرحيم Im Namen Gottes
Das Wort links ist mir unerklärlich. meines Herrn.
R. Legenden, links  was wohl 81 heissen soll;
man sieht schon deutlich die Vermengung des
Pehlevi mit der kufischen Schrift;
rechts  Basa.
R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.


Nebenbei erwähne ich hier, dass die Bemerkung des Hrn. Tho-
mas, ich hätte zu seiner Liste der Chalifenmünzen nicht einen ein-
zigen Namen (not a single Arab) hinzugefügt, nicht ganz wörtlich
zu nehmen ist, denn ausser dem von Soret bekannt gemachten Moavia
und dem von Olshausen entdeckten Katari habe ich auch noch im
Bd. XII, S. 52 No. 301 eine der allerältesten Münzen dieser Gat-
tung mit Namen, den Abdallah bin Aunir, bekannt gemacht. Um
aber sein not a single one aufrecht zu erhalten, erwähnt er von

diesen dreien bloss des Moavia, ignorirt aber gänzlich den Katari und den Abdallah bin Amir, obgleich er auf derselben Seite, wo es heisst „he has not added a single Arab to my list“, nur 4 Zeilen weiter anzeigt, dass er auch den XII. Bd. dieser Zeitschrift kennt (Prinsep's Essays on Indian Antiquities, Vol. I, p. 67 unten). Welchen wissenschaftlichen Werth aber kann eine Liste haben, wo wissenschaftlich Namen ausgelassen sind, bloss um sein „he has not added a single Arab to my list“ anbringen zu können?

Ispchbeden-Münzen.

No. 169.

A. Legende rechts Churschid

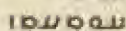
B. Legende links  welches ich gar nicht anders als je schast 61 lesen kann, obgleich Churschid erst seit 89 erscheint, es wäre denn, dass man vor Ferhan einen Churschid I. annehmen wollte, so dass der bisher bekannte Churschid der zweite dieses Namens wäre.

R. Cabinet Subhi Bey's.

Auch Thomas hat eine Churschid-Münze vom J. 64, die ich früher für 114 annahm.

No. 170.


A. ganz zerstört.

B. bloss der Feueraltar, aber ohne Figuren zur Seite; Legende  affat 70.

R. Cabinet des Hrn. S. Alishan.




No. 171.



A. Legende Ferhan.

B. Legende  pantsch affat, 75.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 172.

A. am Rande, im ersten Quartier , im zweiten ; im dritten . Legende Ferhan.

B. Am Rande zwischen jedem  drei Punkte . Legende haft haftat 77.

R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 173.










Noch eine Münze, der vorigen in allen Stücken gleich, nur fehlen auf A. im ersten Quartier am Rande die drei Punkte.

R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

Durch diese beiden Münzen wird der bisher unbekannte Zeitraum zwischen dem J. 75 und dem J. 87 (Dad Burdach Matan) um zwei Jahre verringert.


No. 174—182.

9 Stück Münzen von Churschid aus folgenden Jahren:

- No. 174.  nuvet 90. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.
 „ 175.  da nuvet 92. Cabinet Subhi Bey's.
 „ 176.  pantsch nuvet 95. Cabinet des Frhrn. Prokesch
 v. Osten.
 „ 177.  hascht nuvet 98. Cabinet des Frhrn. Prokesch
 v. Osten.
 „ 178.  je sat 101. Cabinet Subhi Bey's.
 „ 179.  si sat 103. Cabinet Subhi Bey's.
 „ 180.  schusch sat 106. Cabinet des Hrn. S. Alischan.
 „ 181.  huacht sat 108. Cabinet Subhi Bey's.
 „ 182.  jadsch deh sat 111. Cabinet Subhi Bey's.

No. 183.


A. Mit dem Namen Chalid.

R.  haft deh sat 117.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 184.

A. mit dem Namen Chalid.

R.  hascht deh sat 118.

R. Cabinet Subhi Bey's.

No. 185.




A. ohne den Namen eines Statthalters.

R. nu vist sat 129.

Im akademischen Münzcabinet von Königsberg; Nesselmann

p. 76. No. 6.

No. 186.

A. Im ersten Quartier Lilien; im zweiten ; im dritten , im vierten Lilien. Legende kufisch  Jahia.

R. nu vist sat, 129; am Rande in jedem Quartier 3 Punkte ..

R. Cabinet Subhi Bey's.


No. 187.

A. ohne den Namen eines Statthalters.

R.  je si sat 131.

R. Cabinet des Hrn. Cayol.

No. 188.

Unterm 13/25 Januar 1859 beschreibt Hr. Dorn eine Münze von Omer, wo dessen Name in Pehlevi-Charakteren geschrieben ist, auf der Rückseite aber statt der sonst üblichen Legenden links ein ungewisses Pehlevi-Wort und daneben das arabische Wort „Jahr“, und rechts  168, also das Jahr der Hidschret steht, welches dem J. 134 der taberistanischen Aera entspricht.

Uebersichtstabelle der Ispehbeden, obgleich sie noch immer bedeutende Lücken zeigt und selbst mehrfache Zweifel zulässt. Aus den mir bisher bekannten Ispehbeden-Münzen ergibt sich nun folgendes:

Jahr 61. 64. Churschid I.

- 70.
- 72. 73. 75. 77. Ferhan.
- 87. Dad Burdsch Matur.
- 89—114. Churschid II. (89. 90. 92. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 108. 111 sind nachweisbar; 114 fällt aber wohl aus).
- 117. 118. 119. Chalid.
- 120. 122. 123. 124. Omer.
- 125. 126. 127. 128. Said.
- 127. 128. 129. Omer.
- 129. Jahja.
- 129. 130. 131. 132. 134. 135. 136. Anonyme Statthalter.
- 137. Dscherir Süleiman.
- 137. 138. Hanä.
- 139. Mukatil.
- 140. Abdullah.
- 142. Anonymer Statthalter.

Sassaniden-Münzen.

Ardeschir I.

No. 1.

- A. Büste, dem Beschauer zugekehrt. Legende
rechts Bagi Artaschsetri, der göttliche Ardeschir,
links Malka König.
- B. Profilgesicht, nach rechts schauend. Legende
rechts: 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴𐎠𐎧 Mazdaiasn Pap., Der Hormuzdvereh-
links: 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴 Malka König. rer Babek,
- R. Cabinet des Frhrn. Prokesch v. Osten.

No. 2.

- A. Profilgesicht, nach links schauend, mit Mauerkrone. Legende
links: 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴𐎠𐎧 (A)rtaschsetri Ardeschir,
rechts (von der Brust hinauf) 𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴 Malka, König.
 - B. Profilgesicht, nach links schauend mit Kappe und kugelför-
migem Bunde. Die Legende, falls eine solche vorhanden gewesen,
so zerstört, dass nichts davon zu erkennen ist.
 - R. Cabinet des Freiherrn Prokesch v. Osten.
- Diese Münze bietet abermals einen bis jetzt unbekannten Typus dar.

Chokad Varda (Palasch).

No. 9.

A. Legende **𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥** Chokad Varda.

R. Legenden, links **𐭠𐭣𐭥𐭥** Varda,
rechts **𐭥𐭥**

R. Cabinet des Hrn. Serope Alishan.

No. 10.

A. wie vorige Münze.

R. Legenden, rechts **𐭥𐭥** Rai.

Dschamasp.

No. 11.

A. Gewöhnlicher Typus; das Kind überreicht dem König ein Diadem. Legende: **𐭠𐭣𐭥𐭥** Zam.

R. Legenden, links **𐭠𐭣𐭥𐭥** ivaš, eins.
rechts **𐭥𐭥** Si(stan).

No. 12.

A. wie die vorige Münze.

R. Legenden, links **𐭠𐭣𐭥𐭥** talat, 3.
rechts **𐭠𐭣𐭥𐭥** Meibad.

Kobad.

No. 13.

A. Am Rande dreimal Halbmond mit Stern. Vor dem Diadem ein Halbmond, hinter demselben ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond. Legende von der Brust hinauf

𐭠𐭣𐭥𐭥 Kava(t).

B. Einfacher Rand. Legenden,

links **𐭠𐭣𐭥𐭥** jadsch deh 11,
rechts **𐭠𐭣𐭥𐭥** Ab(iverd).

No. 14.

A. Eben derselbe Typus, wie die vorherbeschriebene Münze. Legende von oben herab: Karat afzuni. **𐭠𐭣𐭥𐭥**

B. Einfacher Rand. Legenden,

links **𐭠𐭣𐭥𐭥** Schadsch deh 16,
rechts **𐭠𐭣𐭥𐭥** Kir(man).

No. 15.


A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; über der linken Schulter ein Halbmond, (sonst weiter nichts); Legenden von unten hinauf **𐭠𐭣𐭥𐭥** Kava(t).

B. Einfacher Rand; Legenden

links **𐭠𐭣𐭥𐭥** schadsch deh 16,
rechts **𐭠𐭣𐭥𐭥** Ah(mataua).







No. 16.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Kopf ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; Legende: Kavāt afzu.

B. Einfacher Rand. Legenden,
links pantsch si 35,
rechts  Ab(iverd).





No. 17. 18. 19.

Von demselben Typus wie No. 16. und mit der Legende Kavāt afzu, sind mir noch folgende 3 Münzen aus dem J. 30 vorgekommen:

Jahr  sih 30 geprägt in  Abiverd.
"  sih 30 " "  Aspahan.
"  sih 30 " "  Zuzen.



No. 20. 21.

Ferner 2 Münzen vom Jahre 31.

Jahr  Jadsch si 31, geprägt in  Abiverd.
"  Jadsch si 31, " "  Merv.



No. 22.

Ferner eine vom Jahre 32.

Jahr  du si 32, geprägt in  Abiverd.



No. 23.

Endlich noch eine vom Jahre 33.

Jahr  sidsch si, geprägt in  Chorasan.


No. 24.



A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Kopf ein Stern; über der rechten Schulter ein Halbmond, über der linken keiner. Legende: kavāt afrun.

B. Doppelter Rand. Legenden
links  tschehar si 34,
rechts  Basa.

No. 25. 26.



Von dem so eben sub No. 24 beschriebenen Typus sind mir noch 2 Münzen vom Jahre 35 vorgekommen,

geprägt im Jahre  pantach si, 35.

Eine in  Iran, die andere in  Herat.

No. 27.

Ferner eine vom Jahre 36; Legende auf A. Kavāt af.



B. links:  schasch si 36,
rechts:  Abiverd.


No. 28. 29.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor dem Kopfbund ein Halbmond; vor der Stirn und am Hinterkopf je ein Stern; über jeder Schulter ein Halbmond.

Legenden: Kavāt afrun.

R. Doppelrand; Legenden,



links  schasch si 36; rechts  Aspahan,



„  achasch si 36; „  Zuzen.

No. 30, 31, 32.

Noch 3 Münzen vom Jahre 38, von dem sub No. 28 u. 29 beschriebenen Typus; Legenden auf


A.: Kavat afzuni; R. links  hascht si, 38; rechts  Merv.

A.: Kavat afzu; R. „  hascht si, 38; „  Stachr.

A.: Kavat afzuni; R. „  hascht si, 38; „  Zadrakarta.



Chusrav I.



No. 33.

A. Legende  Chusrui (Uxru) ohne afzu.

R. Legenden, links  talut 3; rechts .

No. 34.


A. Legende  Chusrud (Uxrud) und  afzu.

R. Legenden links  asra 10; rechts  Achmatana.

Ferner noch folgende Münzen:


No. 35, Jahr 18, geprägt in .


36. „ 19, „ „  Iran.

37. „ 21, „ „  Nehavend.

38. „ 22, „ „  Aspahan.


39. „ 23, „ „  Chutsch (Chuzistan).

40. „ 24, „ „  Chudsch.


41. „ 26, „ „  Chudsch.


42. „ 27, „ „  Chorasän.


43. „ 27, „ „  Darabgird.


44. „ 27, „ „  Farra.

45. „ 29, „ „  Kirman.


46. „ 30, „ „  Nehavend.


47. „ 30, „ „  Zuzen.


48. „ 31, „ „  Ut.


49. „ 31, „ „  Basa.

50. „ 32, „ „  Ram Hormuzd.

51. „ 35, „ „  Beba (Madain).

52. „ 38, „ „  Abmatana.

53. „ 41, „ „  Chorasän. Unter dem Fenerahar ausserhalb des Randes 2 Punkte...

54. „ 41, „ „  Zerendsch.

55. „ 42, „ „  Meibud.

- No. 56. Jahr 45, geprägt in 56 Merv. Unter dem Feueraltar,
ausserhalb des Randes 3 Punkte ∴.
57. „ 45, „ „ 56 Zereudsch.
58. „ 46, „ „ 56 Merv. Unter dem Feueraltar,
ausserhalb des Randes 3 Punkte ∴.
59. „ 48, „ „ 37 Zadrakarta.

Hormuzd IV. (rect. III.).

Von den Münzen dieses Königs sind mir nur 2 neue Combinationen vorgekommen, nämlich

No. 60. Jahr 4, geprägt in 601 Stachr.

61. „ 12, „ „ 12 Zuzen.

Aus mehreren wohlerhaltenen und deutlichen Exemplaren geht mit Gewissheit hervor, dass dieser Münzherr nicht mehr Ochramazdi, sondern Ochrimaz heisst, also der Uebergang zur modernen Form schon beinahe vollzogen ist.

Chusrav II.

No. 62.

A. Typus der Münzen von Hormuzd III. Am Rande statt der Halbmonde und Sterne viermal (auch über dem Kopfe des Königs) das Zeichen ☸. Hinter dem Kopfbund ein Stern, vor dem Kopfbund ein Halbmond und Stern; über jeder Schulter ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:

hinten in zwei Reihen 𐬰𐬀𐬭𐬀 afzu
𐬀𐬭𐬀 zaban,

vorn in zwei Reihen 𐬔𐬀𐬭𐬀𐬎 Vistachma
𐬀𐬭𐬀𐬎 Pirutsch.

B. Typus der Münzen von Hormuzd III. Legenden

links 𐬰𐬀𐬭𐬀 tarchin, 2,

rechts 𐬔𐬀

Diese bisher noch nicht vorgekommene und als völliges Unicum anzusehende Münze ordnet sich schon auf den ersten Blick zwischen Hormuzd III. und Chusrav II., also etwa gleichzeitig mit Bahram VI., dem sie jedoch nicht zuzuschreiben ist. Weitere Bestätigung des so eben gesagten findet sich in dem Umstande, dass auf den Münzen von Hormuzd III. und Bahram VI. die Ligatur 𐬀𐬭𐬀 noch nicht vorkommt, sondern erst von Chusrav II. an erscheint; dagegen gehört die Form afzu noch der früheren Epoche an, während seit Chusrav II. die Form afzu vorkommt. Abweichend ist ferner, dass auf den Münzen Chusrav's II. die Ligatur 𐬀𐬭𐬀 zuerst vorkommt, und alsdann das Wort afzu folgt, während hier das umgekehrte statt findet. Nachdem also die ungefähre Epoche der Münze durch die Betrachtung

tungen hinlänglich festgestellt ist, bleibt uns noch zu ermitteln, wer eigentlich der Münzherr ist, da dieser Name in der Königsreihe der Sassaniden nicht vorkommt. Zu diesem Ende dürfte eine kurze Uebersicht des damaligen Zustandes der Monarchie die beste Erläuterung geben.

Ein Militäraufstand, angeregt von Bahram Tschopin, brachte im J. 590 u. 591 das ganze Reich in Unordnung. Bahram Tschopin, Befehlshaber der persischen Truppen gegen die Griechen, wurde von Hormuzd wegen einer erlittenen Niederlage schimpflich behandelt, was ihn veranlasste die Truppen zum Aufbruch zu reizen und mit denselben gegen Ktesiphon zu marschiren. Hormuzd ersuchte seinen Sohn Chusrav zum Befehlshaber der treugebliebenen Truppen und schickte ihn gegen Bahram. Dieser bediente sich einer List, um den Vater mit dem Sohn zu entzweien, indem er Münzen mit dem Gepräge Chusrav's schlagen und unter die Kaufleute vertheilen liess, so dass Hormuzd auf den Verdacht kommen musste, dass sein Sohn mit Bahram gemeinschaftliche Sache mache. Chusrav eilte sofort nach Ktesiphon zurück, um sich bei seinem Vater zu rechtfertigen. Dieser war inzwischen von den Grossen der Krone verlustig erklärt, des Augenlichts beraubt und in ein Gefängniss geworfen. In diesem Zustande fand ihn Chusrav, dem es gelang sich gegen seinen Vater zu rechtfertigen und dem er versprach ihn zu rächen. Bahram aber rückte der Hauptstadt immer näher, indem selbst Chusrav's Truppen keinen Widerstand mehr leisteten; Chusrav flüchtete also in Begleitung seiner beiden Oheime Bindoes und Bestam aus Ktesiphon; Bindoes und Bestam aber kehrten noch einmal zurück, tödteten ihren Schwager Hormuzd III. im Gefängniss, und schlossen sich darauf dem Chusrav wieder an, welcher auf griechischem Gebiet eine Zufluchtsstätte fand. Bahram VI. bestieg den persischen Thron.

Der griechische Kaiser Maurikios schloss mit Chusrav einen Vertrag, durch welchen er sich verpflichtete ihm ein Hülfscorps zu leihen, um damit den Thron und das Reich seiner Väter wieder zu erobern, wogegen sich Chusrav zur Abtretung einiger Distrikte (Dara, Nisibis u. s. w.) verpflichtete. Gleichzeitig schickte Chusrav den Bestam nach Perarmenien, um auch dort einen Aufstand gegen den Usurpator zu organisiren. Endlich, im Jahre 592 marschirte Chusrav mit seinen Anhängern und mit dem griechischen Hülfscorps, letzteres unter Anführung des Johannes Mystakon, gegen Ktesiphon, während Bestam von Persarmenien aus operirte. Bahram wurde geschlagen und musste nach Turkestan entfliehen, wo er Aufnahme fand, während Chusrav II. den Thron bestieg. Später liess er seine beiden Oheime Bindoes und Bestam hinrichten, um den Mord seines Vaters zu rächen.

Aus diesen Umständen glaubte ich anfangs zu schliessen, dass die fragliche Münze dem Bestam zuzuschreiben wäre; der Name Bestam hat einige Aehnlichkeit mit Vistachina und die Hinrichtung

desselben war vielleicht dadurch veranlasst, dass er in Persarmenien mehr in seinem eigenen Interesse, als in dem Interesse Chusrav's operirte, so dass der Mord Hormuzd III. wohl nur ein Vorwand war.

Aber diese Hypothese erwies sich bei näherer Betrachtung als ganz unhaltbar, denn 1) heisst Bestam nicht nur bei den Byzantinern *Βαστάμ*, sondern auch bei den Orientalen *بستم*, während die Endung *tachma* sonst häufig vorkommt, z. B. *تنیماسی*. Auch findet sich weder in byzantinischen noch in orientalischen Quellen eine Spur, dass Bestam eine Ueurraption beabsichtigt habe.

Die, wie mir scheint, richtige Lösung ist folgende. *Tachma* bedeutet „sehr stark“ im Zend; die erste Sylbe kann man vom Worte *ac* „Verstand“ oder von *viç* „Ort“ oder von *vaçemē* „ich wünsche“ herleiten, so dass der Name „der sehr mächtige Verstand“ oder „die sehr mächtige Stelle“ oder irgend etwas ähnliches bedeuten; der Name *Vistachma* oder *Vastachma* ist mir übrigens bis jetzt noch nicht vorgekommen. *Pirudsch* (*Firuz*) ist einfach der wohlbekannte Name *Parviz*, welchen Chusrav II. bei den orientalischen Historikern führt. Unter dem Namen *Vistachma* haben wir uns also einfach Chusrav II. zu denken.


Das Prägejahr *zwei* lässt aber auf die Zeit schliessen, wo die Restauration entweder schon vollzogen war, oder ihrer Beendigung nahe rückte. Da aber der Name Chusrav selbst noch nicht auf der Münze erscheint, so bin ich geneigt anzunehmen, dass Bestam sie in Persarmenien habe prägen lassen zu einer Zeit, wo Bahram VI. noch in Ktesiphon und dem übrigen Persien herrschte, so dass Bestam noch nicht ganz deutlich hervortreten konnte.

Der Name Chusrui wird bekanntlich ebenfalls von der Wurzel *ac* abgeleitet, so dass die Hypothese auch durch diesen Umstand noch an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Es dürfte also diese Münze geeignet seyn, die bisher noch nicht aufgefundene Lokalität **35** nachzuweisen, indem das Vorstehende auf Persarmenien hinweist, wo es bekanntlich mehrere Bergwerke gab.

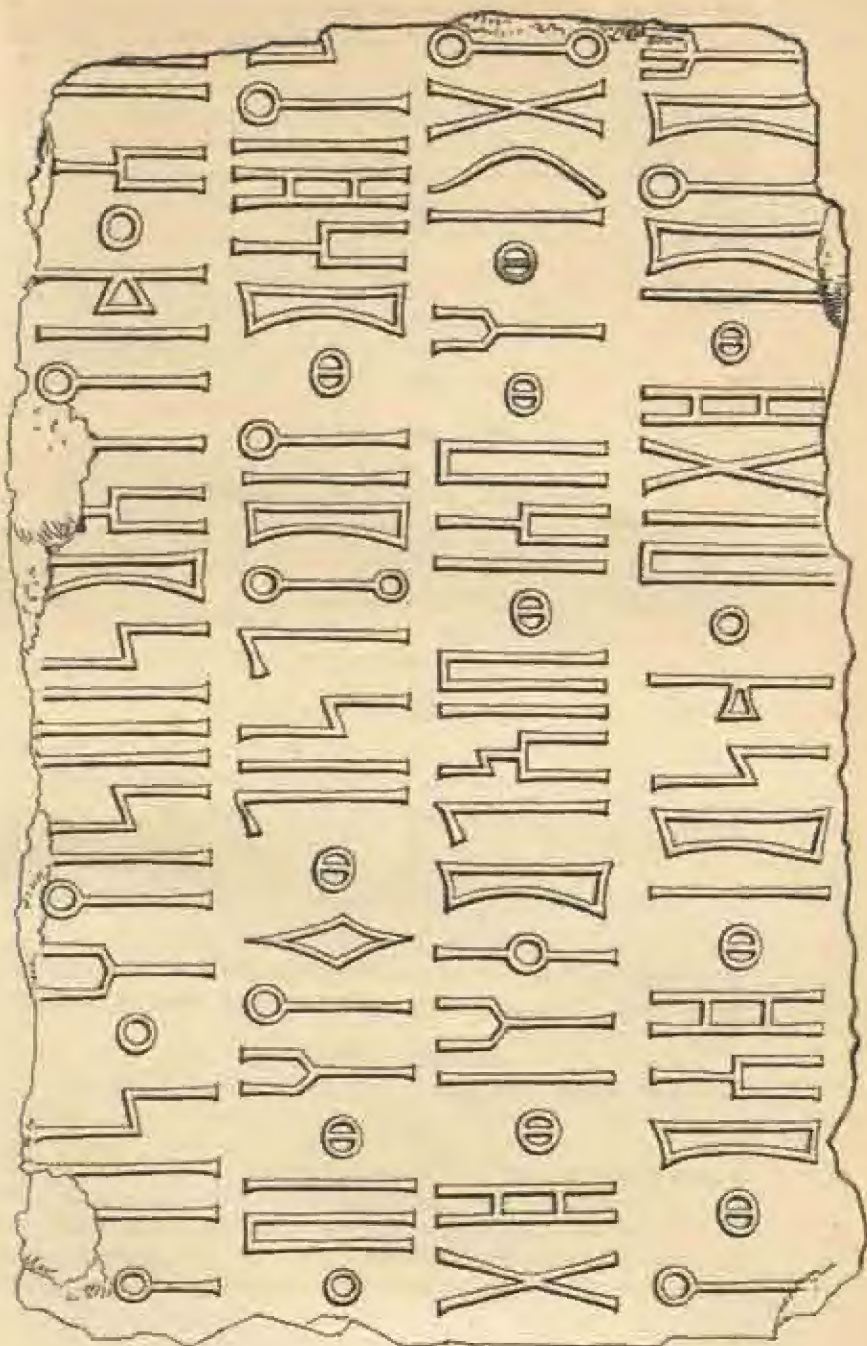
Nach Erwägung aller dieser Umstände trage ich gar kein Bedenken, diese höchst interessante Münze Chusrav II. zuzuschreiben, geprägt zu einer Zeit, wo er im Begriff stand den Thron und das Reich seiner Väter wieder zu erobern. Der Freiherr v. Prokesch-Osten erhielt sie erst ganz kürzlich aus Persien.

Von anderweitigen Münzen Chusrav's II. ist mir nicht viel besonderes vorgekommen, jedoch abermals eine vom Jahre 1.

No. 63.

A. Es fehlen die Flügel am Kopfsatz, auch fehlt die Signatur . Legenden rechts Chusrui, links *afn*.

B. In den vier Halbmonden des Umkreises fehlen die Sterne. Legenden, links *سازد* eins, rechts *سازد* Basa.



No. 64. 65. 66. 67.

- Geprägt im Jahre ۱۰۳۰ 3 in $\sigma\sigma$ Stachr,
 " 21 in $\sigma\mu$ Ut,
 " 26 in μ Chorasani; mit der Contremarke
 3۰۰ auf A.
 " 38 in μ Zuzen; mit derselben Contremarke.

Chalifenmünzen.

No. 68.

- A. Typus der Münzen von Chusrui II. Legende Chusrui: —
 am Rande بسم الله :: الله Bismillah.
 R. Legenden, links سید sih 30,
 rechts داریغ Darabgird.

Ubeidullah bin Zijad.

No. 69. 70. 71.

- A. Ubeidalla-i-Zijatan; am Rande بسم الله
 R. links schasch pantscha 56; rechts زید Jezid.
 A. Ubeidalla-i-Zijatan; am Rande بسم الله :: الله
 R. links nav pantscha 59, rechts بصری Basra.
 A. Ubeidalla-i-Zijatan; am Rande بسم الله :: الله
 R. links schast 60; rechts بصری Basra.

Omer bin Ubeidullah.

No. 72. 73. 74. 75.

- A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande الله الحمد لله illah el hamd.
 R. afst schast 67, rechts بصری Basa.
 A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande الله الحمد لله illah el hamd.
 R. hascht schast 68, rechts بصری Basa.
 A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande بسم الله :: الله bismillah.
 R. hascht schast 68, rechts بصری Basra.
 A. Omar-i-Ubeitara-an; am Rande الله الحمد لله illah el hamd.
 R. links afst 70, rechts بصری Basa.

Ispahbeden-Münzen.

Der Freiherr Prokesch v. Osten erhielt in diesem Jahre zwei Sendungen von Ispahbeden-Münzen aus Persien, zusammen gegen 280 Stück; neben sehr vielen Doubletten enthielten diese Sendungen so viele Nova, dass die bisher bekannten Varietäten beinahe um das Doppelte vermehrt worden sind. Eine genauere Betrachtung der Doubletten ergab aber auch hier noch Differenzen, so dass ich mich entschlossen habe auch solche Münzen zu beschreiben, die schon früher bekannt waren, wo mir aber einzelne Eigenheiten auf-

stiessen, die ich entweder früher übersehen hatte, oder welche auf den bisher von mir untersuchten Münzen nicht vorkamen. Auch die im VIII. Band dieser Zeitschrift enthaltene Tafel der Ispehbeden-Münzen (S. 179) erhielt durch die seitdem bekannt gewordenen Nova so viele Zusätze, dass eine neue Ausarbeitung derselben ganz zweckmässig ist.

Churschid I.

No. 76.

A. Am Rande dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern.

Legenden, am Hinterkopf ω zaman (der Finalstrich hinter dem t fehlt)
 vorn 𐭠𐭣𐭥𐭥 Churschid,
 am Rande 𐭠𐭣𐭥𐭥 asid.

B. Am Rande viermal Halbmond und Stern, und jedesmal dazwischen 3 Punkte ∴. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; am untern Ende der Flamme zu beiden Seiten ein Punkt.

Legenden, links 𐭠𐭣𐭥𐭥 schast 60,
 rechts Tapuristan.

Churschid II.

No. 77.

A. Derselbe Typus wie in der so eben beschriebenen Nummer 76; am Halse ∴, was auf der vorigen Münze undeutlich war.

B. ebenfalls derselbe Typus; Jahr 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 pantsch nuvet 95.

No. 78.

A. Vor dem Diadem ein Halbmond und Stern (statt des einfachen Sterns) sonst völlig wie der in No. 76 beschriebene Typus.

B. Legende 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 iraki sat 101.

Von demselben Typus sind noch folgende Münzen:

No. 79. Vom Jahre 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 du sat 102.

„ 80. „ 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 tschahar sat 104.

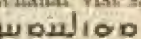
Von gleichem Typus auf A. jedoch verschieden von B. ist folgende:

No. 81. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt, oben so am untern Ende der Flamme; vom Jahre 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 pantsch sat 105.



Dagegen stimmen wieder mit dem Typus No. 78 überein

No. 82. vom Jahre 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 asat 107.

„ 83. „ 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 tschahar deh sat 114.


R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; am Fusse der Flamme fehlen die Punkte. Legenden,
links tschahar vist sat 124,
rechts  (ohne Punkt) Tapuristan.


No. 88.

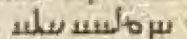
A. Aus einer ältern Sendung, wo ich die Details des Typus nicht beachtete. Legenden vorn  Omar,
am Rande asid und  Harun.

R. Legende links pantsch vist sat 125.

No. 89.


A. Doppelrand, zwischen denen dreimal Halbmond und Stern; vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse . Legenden

am Hinterkopf zaman afzut 


vorn  Omar bin al Aala,

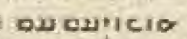
am Rande, viertes Quartier nichts,

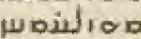
drittes Quartier  Omer bin

zweites Quartier  el Ala

erstes Quartier nichts.

R. Doppelrand, viermal Halbmond und Stern, und in jedem Quartier  ähnlich der bourbonischen Lilie; neben der Flamme links ein Stern, rechts ein Halbmond. Legenden,


links  pantsch vist sat 125,

rechts  (über dem s ein Punkt) Tapuristan.

Diese bilinguis gehört offenbar zu den interessantesten Ispeh-beden-Münzen, und der Name des Münzherrn ist bisher so vollständig noch nicht vorgekommen; meines Wissens ist sie ein Unicum.


No. 90.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse

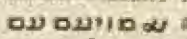
Legenden am Hinterkopf zaman afzut 

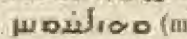
vorn  Omer,

im zweiten Quartier asid,


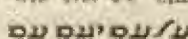
im dritten Quartier  nik? (gut).

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond; unten an der Flamme links und rechts ein Punkt. Legenden

links  asit vist sat 127,

rechts  (mit einem Punkt über dem s) Tapuristan.

Von demselben Typus wie No. 90 sind noch

No. 91. A.  Omer. R.  ascht vist sat 128.

92. A.  Omer. R.  nav vist sat 129.

Said.

No. 93.

A. Vor dem Diadem ein Halbmond und Stern, hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ☉

Legenden, am Hinterkopf zaman afzut ☉

vorn سید Said,

am Rande, zweites Quartier afid,

drittes Quartier ۱۲۱۱

R. Neben der Flammenspitze links ein Stern; rechts ein Halbmond, unten neben der Flamme links und rechts ein Punkt.

Legenden: links pantsch viat sat 125,

rechts Tapuristan (ohne Punkt).

No. 94.

A. Vor dem Barte ein Halbmond, im Uebrigen völlig wie No. 93.

R. ganz wie die vorige Münze; vom Jahre 125.

No. 95. 96.

Noch zwei Münzen vom Jahre 126, die sich ganz genau zu einander verhalten, wie No. 93 u. No. 94, indem nämlich auf der einen vor dem Barte nichts ist, auf der andern vor dem Barte ein Halbmond.

Dscherir.

No. 97.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse 2 Punkte .. vor dem Barte und auf der Schulter nichts. Legenden,

hinten د زمان,

vorn د پ د زمان,

am Rande, im zweiten Quartier afid,

im dritten Quartier دشرير Dscherir.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt; unten an der Flamme nichts.

Legenden, links د پ د زمان pantsch si sat 135.

No. 98.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; am Halse drei Punkte ∴; auf jeder Schulter ein Stern und ein Punkt.

Legenden, hinten zaman afzut ☉

vorn دشرير Dscherir,



am Rande, im zweiten Quartier afid,


im dritten Quartier ۱۳۱۱

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. — Vom Jahre 136.


Säleiman.

No. 99.


A. Statt des Kopfes ein Rhombus mit dem Worte  in der Mitte. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse 3 Punkte  auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:

am Hinterkopf zamañ afzot 

vorn  Säleiman,

im Rhombus 


am Rande, zweites Quartier afid,

drittes Quartier 


B. Typus unentflich. Legende links hañ si sat 137.

Hani.

No. 100.


A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse , auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern. Legenden:

hinten zamañ afzot 

vorn 




am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 

B. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Punkt. Vom Jahre 137.

No. 101.

A. Am Halse  statt der 3 Punkte; sonst völlig wie No. 100; vom Jahre 137.


No. 102.

A. Auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten, sonst wie No. 100.


B. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern; vom Jahre 138.

Mukatil.


No. 103.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ; auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden:

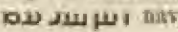
hinten zamañ afzot 

vorn  Mukatil

am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 

B. Neben der Flammenspitze links und Rechts ein Stern.

Legende links  muk si sat 139.

No. 104.

A. Ganz derselbe Typus wie No. 103.

B. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Vom Jahre 139.

Abdullah.

No. 105.

A. (aus einer ältern Sendung, wo ich den Typus nicht so genau beachtete). Legenden

hinten zamau afzat ☉

vorn عند الله Abdullah

am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 1000

B. Legende links 1000 1000 nav si sat 139.

No. 106.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ☉; auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden wie No. 105.

B. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Legende links 1000 1000 tschahal sat 140.

No. 107.

A. wie No. 106.

B. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 140.

Ibrahim.

No. 108.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Bart ein Halbmond; am Halse ☉, auf jeder Schulter ein Halbmond zwischen zwei Punkten. Legenden

hinten zamau afzat ☉

vorn ابراهيم Ibrahim

am Rande, im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 1000 niak

B. Neben der Flammenspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond.

Legende links 1000 1000 irak tschahal sat 141.

No. 109.

A. Vor dem Barte nichts, sonst wie No. 108.

B. Neben der Flamme links ein Halbmond, rechts ein Stern. Vom Jahre 141.

Anonyme Münzen.

No. 110.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ☉

Legenden, hinten zamau

vorn afzut ☉

am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 𐤀𐤁𐤁 nink

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 130.

No. 111.

Von demselben Typus wie No. 110. Jahr 𐤁𐤁𐤁𐤁 si du sat 132.

No. 112.

A. völlig der Typus wie No. 110.

R. Neben der Flammenspitze nichts.

Vom Jahr 𐤁𐤁𐤁𐤁 du si sat 132.

No. 113.

Desgleichen, vom Jahre 𐤁𐤁𐤁𐤁 se si sat 133.

No. 114.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; auf jeder Schulter ein Halbmond und Stern; am Halse ☉
Legende wie No. 110.

R. Neben der Flammenspitze links und rechts ein Stern. Vom Jahre 134.

No. 115.

A. Am Halse ein Stern; sonst wie No. 114. Vom Jahre 134.

No. 116.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ein Stern; vor der Brust und auf den Schultern nichts. Legenden

hinten zamau

vorn afzut ☉

im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 𐤀𐤁𐤁 𐤀𐤁𐤁

R. wie No. 114. Vom Jahre 134.

No. 117.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; am Halse ☉, vor dem Barte und auf den Schultern nichts. Legenden

hinten zamau ☉

vorn afzut ☉

am Rande im zweiten Quartier afid

im dritten Quartier 𐤀𐤁𐤁

R. Links und rechts neben der Flammenspitze ein Punkt. Vom Jahre 135.

No. 118.

A. Vor und hinter dem Diadem ein Stern; vor dem Barte nichts; am Halse ☉, auf jeder Schulter ein Stern. Legenden wie No. 117.

R. wie No. 117. Vom Jahre 135.

am Rande, erstes Quartier nichts,
 zweites Quartier 𐭪 3𐭪 asid ...
 drittes Quartier 𐭪𐭪𐭪
 viertes Quartier μ

Die Pehlevi-Legende des vierten Quartiers und die kufische des zweiten scheinen mir identisch zu seyn und den Namen Omer anzudeuten.

R. Doppelrand, und zwischen den beiden Rändern abwechselnd viermal Halbmond und Stern und die bourbonische Lilie 𐭪 . Neben der Flammeuspitze verschiedene Variationen, nämlich

links ein Punkt, rechts ein Halbmond,
 „ ein Halbmond „ ein Halbmond,
 „ ein Halbmond „ ein Stern,
 „ ein Halbmond „ ein Punkt.

Vom Jahre 142.

No. 128.

A. und R. vollständig der Typus der No. 121.

Vom Jahre 𐭪𐭪𐭪𐭪𐭪 si tschah sat 143.

No. 129.

A. Der in No. 127 beschriebene Typus; am Halse 𐭪 .

R. Doppelrand u. s. w. wie No. 127. Neben der Flammeuspitze links ein Stern, rechts ein Halbmond. Vom Jahre 143.

So weit mir nun die Ispehbeden-Münzen bekannt sind, ergibt sich folgende Uebersicht derselben.

Aera von Taberistan.	Jahr Christl.	Jahr der Hidschret.	Münzherren.
	651	30	Ende des persischen Reiches.
1	652	31	Anfang der Unabhängigkeit von Taberistan.
60	711	93	Churschid I.
72	723	105	Ferhan.
73	724	106	Ferhan.
74	725	107	
75	726	108	Ferhan.
76	727	109	
77	728	110	Ferhan.
78	729	111	
79	730	112	
80	731	113	
81	732	114	
82	733	115	
83	734	116	
84	735	117	
85	736	118	
86	737	119	

Ann. von Taberistan.	Jahr Christi	Jahr der Herrschaft.	Münzherren.
87	738	120	Dad Bars Mitra.
88	739	121	
89	740	122	Churschid II.
90	741	123	Churschid II.
91	742	124	
92	743	125	Churschid II.
93	744	126	
94	745	127	Churschid II.
95	746	128	Churschid II.
96	747	129	Churschid II.
97	748	130	Churschid II.
98	749	131	Churschid II.
99	750	132	Churschid II.
100	751	133	Churschid II.
101	752	134	Churschid II.
102	753	135, 136	Churschid II.
103	754	137	Churschid II.
104	755	138	Churschid II.
105	756	139	Churschid II.
106	757	140	Churschid II.
107	758	141	Churschid II.
108	759	142	Churschid II.
109	760	143	
110	761	144	
111	762	145	Churschid II.
112	763	146	
113	764	147	
114	765	148	Churschid II.
115	766	149	
116	767	150	
117	768	151	Chalid.
118	769	152	Chalid.
119	770	153	Chalid.
120	771	154	Omer bin el Ala.
121	772	155	Omer bin el Ala.
122	773	156	Omer bin el Ala.
123	774	157	Omer bin el Ala.
124	775	158	Omer bin el Ala.
125	776	159	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
126	777	160	Said bin Dalidsch.
127	778	161	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
128	779	162	Omer bin el Ala. — Said bin Dalidsch.
129	780	163	Omer bin el Ala. — Jahja. — Anonym.
130	781	164	Anonym.

Aera von Tabaristan.	Jahr Christl.	Jahr der Hidschret.	Münzherren.
131	782	165	Anonym.
132	783	166	Anonym.
133	784	167	Anonym.
134	785	168	Anonym. — Omer bin el Ala.
135	786	169	Anonym. — Dscherir.
136	787	170, 171	Anonym. — Dscherir. — Mand(?).
137	788	172 Dscherir. — Süleiman. — Hani.
138	789	173	Hani.
139	790	174	Mukatil. — Abdullah.
140	791	175	Anonym. — Abdullah.
141	792	176	Anonym. — Ibrahim.
142	793	177	Anonym (in zwei Varietäten).
143	794	178	Anonym (in zwei Varietäten).

Diese Uebersicht der vorhandenen Münzen beweist, dass wenigstens vom Jahre 125 der Tabaristanischen Aera an das Land in zwei Statthalterschaften zerfiel, weil sich sonst manche Erscheinungen gar nicht erklären liessen, z. B. die Münze des Said vom Jahre 128, die anonyme Münze vom J. 136 und die anonymen Münzen von den Jahren 142 und 143.

Schliesslich füge ich noch die Beschreibung einer Gemme mit parthischer und Pehlevi-Legende hinzu; sie befindet sich im Besitz meiner Tochter in Aleppo, die sie jedoch erst erhielt als meine Arbeit über die Gemmen mit Pehlevi-Legenden schon abgedruckt war.



Die Gemme stellt einen nach rechts laufenden Hund vor; die Pehlevi-Legende ist zwischen den Hinter- und Vorderfüssen; um sie zu lesen, muss man die Gemme umkehren; der erste Buchstabe ist bei dem linken Hinterbein; sie lautet:

𐭠𐭣𐭥 Ferhad

Die parthische Legende fängt am Hinterkopf des Hundes an, und lautet

𐭠𐭣𐭥 kī Mazdān

ich vermuthet, dass es mazdān heissen soll, so dass das e fehlt; in diesem Falle würde die Legende: Ferhad der Hormuzdverehrer bedeuten.

Aus Baki's Diwan¹⁾.

IV. در تعریف خط عثمانی غول حضرت سلطان سلیمان

جهان معدلت کان مروت خالی
 پناه ملک و ملت نصرت آندهن
 شه عادل سلیمان خان غازی
 معز الدولت سلطان آتلاطین
 نه خوش قلدی کورک انار لطفی
 جهانی صورت و معانی بیرون
 منه نظر ایلمش بر غلاد کورم
 اودر بیک کره حسان کورمه حسین
 مثال خردمه پیروزه خطی
 مجلی صفحہ سی بر لوح سیمین
 به خون ریماتر و کاز به نقشه
 در آغوش ایلمش کلبرک نصرت
 بیاضی غره صبح سعادت
 سوادى سرمه چشم جهان بین
 سواد خط اوجنده نقطه لبرین
 شب تاریک اوجنده شکل بیرون

1) Herr Julius Zwiedinck von Södenhorst, erster Dolmetsch des k. k. Generalkonsulats in Smyrna, hat eine Ausgabe des gesammten, kritisch gesichteten Textes des Diwans von Baki nebst einer Auswahl von Uebersetzungsproben vollendet, welche er durch den Druck zu veröffentlichen beabsichtigt, falls sich ein Herausgeber finden sollte. Obige zwei Kasideen sind dem zu Händen des Unterzeichneten befindlichen Manuscripte des genannten Hrn. Verfassers entnommen.

اگرچه نقطه در صورتده آتلس
 ولی معی صورتده خال مشکین
 ارامی سلسبیل باغ رخسوان
 خروقی روضه در کلمش رضاچین
 نه دریا در یسو شعرك بحری یارب
 که اندن کائنات اولش دهرچین
 بیخه نازک در اول شعر شکم یار
 لب دلم کمی شیرین ورتکین
 پس آینه طبعندن اینکدی
 بنده طوطی صفت باقی به تلقین
 شکار اتمک ندر معی حماس
 بولند طبع شاعری کمی شاعین
 کمالی الیوب بربر اوکنده
 قومشلم روز بیره شاعان پیشین
 جهانده کیدر کناجه شاه انجم
 زمرد قحطی اوژده تلج زرقین
 خدا ورسون سربر سلطانده
 سعادت تاجی بوله عزرتکین
 بلاکردن امین اولسون جهانده
 آلهی عزتک حقیچون آمین

Lobgedicht

auf ein vom Sultan Saleiman verfasstes Gedicht.

(dachihami madelet klan marâwwet chan)

Im Kreise der Gerechtigkeit Du milder Gnadenhort,
 Vertheidiger des Glaubens Du, der Welten Zufluchtsort,
 Saleiman! Du siegreicher Chan durch Edelsinn bekannt,
 O König Du der Könige, der Du beglückst das Land,
 Wie reizend wird, o schauet nur! durch seiner Gnaden Spur
 Mit äusserm Glanz, mit innerer Pracht verherrlicht die Natur!

Als Kaiser hast voll Weisheit Du durch Deiner Worte Macht
In neuer Regeln neu Geleis die Redekunst gebracht;

Als Dichter reihstest Perlen gleich zum Kranz die Worte Du, ¹⁾
Sah Hassau ²⁾ ihn, so rief er selbst Dir tausend Bravo zu:

Der Buchstabe, den Du schreibst, scheint uns ein winziger Saphir,
Und wie der Lilien weisses Kleid erglänzet das Papier;

Vielleicht, dass duftige Veilchen gar Dein Rohr geschaffen hat,
Vielleicht, dass die Narzisse hält umarmt das Rosenblatt?

Es glänzet wie der Morgen hell der Selte weisses Feld,
Die schwarze Tinte sich in's Aug' als Salbe streicht die Welt;

Und auf den dunklen Lettern sieh! die Punkte ³⁾ zart und fein,
Sie scheinen die Plejaden mir in schwarzer Nacht zu sein;

Doch wenn wir gleich als Punkte nur mit ausrem Aug' sie seh'n,
Auf Ambramaale deuten sie den Männern, die's versteh'n;

Es rauscht Dein Vers wie Selschil im Paradieseshain,
Ein duftend Gras aus Eden scheint mir Deine Schrift zu sein;

Das Versmaass Deiner Reime ist ein Meer fürwahr, bei Gott!
Denn für die Schöpfung wird darin so manche Perle flott;

Wie allerliebste ist Dein Gedicht, wie zuckersüss und mild,
So süß wie der Geliebten Mund, so reizend wie ihr Bild;

In Deiner Verse Spiegel hat Baki einstmal geblickt,
Ahmt Dich nun nach als Papagei mit seinem Lied geschickt;

Zu jagen nach dem Königsaar der Weisheit, schwerer Stand!
Wenn uns Dein königlicher Geist als Falke nicht zur Hand;

Die Könige als sie erkannt Dein wundervoll Gemüth,
Da haben in den Stauh vor Dir sie nieder sich gekniet;

Für Dich nur hat der Sterne Schaar, o Shah! am Himmelszelt
Auf blauem Grund aus reinem Gold die Krone aufgestellt;

O gebe Gott dass immerdar ihm auf dem Thron der Macht
Des Sieges lichte Ruhmeskron verleihe Glanz und Pracht;

Von allem Uebel möge stets das Schicksal ihn befreien,
Gott möge Seiner Grösse Hirt und Sein Beschützer sein.

1) Sultan Seliman war bekanntlich selbst Dichter, in welcher letzteren Eigenschaft ihn das gegenwärtige Gedicht preist.

2) Der Name des bekannten Panegyrikers des Propheten.

3) Eine Anspielung auf die goldenen Punkte und Sterne, welche den Text der Manuscripte ziern.

XIX. مرثیہ برای وفات حاکم سلطان

جای آسایش اولور صمیمہ جهان فانی
ایلمہ قصد عمارت یو خراب ایوانی
منزل بار بلا کھتہ سرا در دنیا
کنج راحت سری تن ایلمہ یو وروانی
فلکک قصر دلاویزہ مقنون اولہ
نیچہ میراندہ کیم ویدر یو سرا فانی
دشمن اجل کرمدر فلک سفلہ نواز
کور کورہ تنیدی او شہزادہ عالیشان
آب و تانب کیمدروپ تنف مہوم تھری
برک نیلوفرہ دوستدردی کل خندالی
قی اول کنکرہ تناج سعادت کھری
قی اول ہارکک لطف و کرم سلطان
قی اول در دلغیروز سخا درتاسی
قی اول کسوم نایاب مروت کانی
مہر و ماہ فلک بخت و سعادت سلطان
شمع ایوان سرا پردہ عصمت سلطان
اب باران کہ بغر باغ گلستان اوزرہ
قطرہلر کم دوکیلور سنبل وریحان اوزرہ
چوہلر کمر تلولاتور دامن عجمالردہ
زالہلر کمر کورینور لالہ نعمان اوزرہ
عجب او کور ہاشمیدر آقدی بساط ارشدہ
اغلشور اجل سما حضرت سلطان اوزرہ
مانن طوطسد ٹولا عالم علویدہ فلک
ساہدہ رحمت رحمان اندی انسان اوزرہ



بو فنا گلشنه خمار و خسندن کوچروب
 قوردهلر یارکهن روضه رضوان اوزره
 جسمه یاکن لوتروب خاکدن ایلدی رضوان
 دوشدی خوابکهن غرضه غفران اوزره
 هم نسر صالمشیدی سایه فضل و احسان
 شهیر عاطفتن خلیل یمیمان اوزره
 اعلک ای خیل یمیمان و غریبان اعلک
 یاک ایدوب نعمت سلطان فراوان اعلک
 عید بقاشدی نوشمونینه قهر دیوان
 چاقوب ایوان سعادتده بیورسون سلطان
 در درگاهنه عزم ایلسون اشراف کیمبار
 ایشکی خاکنه یوزلو سوره کلسون غلمان
 حاله سلطان دیو شیرازه لر اقیبال اتسون
 کلسون اول لطف و کرم کالنه شد و خندان
 آه کیم خواب خیال اولدی بو دولتر هب
 تلورمدی عکسنه دور ایلدی چرخ کردان
 کلوب احباب سر یونده سای کور میجا
 فی سلطان دیو افلاکده ایرشسون افغان
 له خفا ایلدی ای قهر کیم انداز ملک
 مردم دهده اعیانله شو قشیدی یمکان
 مدد الله مدد عون و عنایت سندن
 بو فراق اینشده دیومکه شاققت سندن
 بر نره جمع اولدم خاطر محروملر ایله
 زار زار اغلشلم دهده بر خونلر ایله
 کولمک اویتمک کندی زمان شمدی
 حالو سوله شلم خاشم محروملر ایله

شویله بیهوش و خراب ایلدی افسانه غم
 عقلور باشموره کلمیه اقسونلر ایلله
 نلقد وقت اولدی بزه اشک سفید رخ زرد
 نرد وغم طاللی یوز انچه والتونلر ایلله
 دولندی سخن چمنه روضه فردوس برین
 سایباللر قورقوب چتر تماپونلر ایلله
 نعمت و رحمت و تمانه یقشدی او ولی
 از جگر خول هر روز بولده جگر خونلر ایلله
 قیوسنده ایشکی خدمتی ایلر غلمان
 حوریلر غرشو شورر ایلر و انسونلر ایلله
 منقش التیه کمال کتیرم رقیق
 ایلدی انکی جهان دولتمه اوزاق
 لایق مغفرت حضرت شکار اولسون
 دولت نامتناهی به سزوار اولسون
 خلعت فاخره سی دامن عفو ستار
 روح پاکینه غدا لذت دیدار اولسون
 مرقد پاکن اندوب شمع عداوت روشن
 مشهد طاهر مستغرق انوار اولسون
 عاقبت یو فلغمش کار جهان ای یاق
 نیده لم شاه جوان دخت جهانوار اولسون
 دخی اول دخت سعد اختر پاکیره نهر
 چشم نافید کی روشن ویدار اولسون
 آب روی وزراء حضرت احمد پاشا
 مظهر لطف خداوند جهاندار اولسون
 آی کد غنچه نری کیبی نوزل کورده نری
 خار آزاردن التیه نکهدار اولسون

غرفه رحمت اوله روح دولن سلطان
 حورام قوشو نوره نلشن فردوس مکان

Trauergedicht

auf den Tod der Sultanin Tante Ismet Chatur.

(dschai asaischi olur sanma dschihani faul)

Glaube nicht, dass Ruh' zu finden
 In der Welt voll Unbestand,
 Suche nicht Dein Haus zu gründen
 Auf Ruinen halbverbrannt,
 Denn ein Wohnort voll der Lasten
 Ist der Erde Saal fürwahr,
 Keinen Winkel d'rin zu rusten,
 Bietet er dem Wanderer dar;
 Darum lass Dich nicht umgarnen
 Von der Schöpfung eitlen Schein,
 Lass Dich von den Erben warnen
 Die da ziehen aus und ein;
 Feindlich ist das Loos den Frommen
 Nur den Thoren gut gesinnt;
 Sieh nur wie es mitgenommen
 Jenes hohe Fürstenkind,
 Jeder Farbenglanz muss weichen
 Vor Chamsins giftschwangerm Hauch,
 Macht wie dütres Blatt erbleichen
 Jene holde Rose auch;
 Wohin schwand der Schönheit Krone?
 Wohin schwand des Glücks Juwel?
 Deren Schwelle Gnadenzone,
 Die Sultanin ohne Fehl?
 Perle in dem Grossmuthismeere,
 Die verwirrt die Herzen macht,
 Kleinod reich an Glanz und Hehre
 In der Liebe tiefem Schacht,
 Sonn' und Mond in Glückessphäre,
 Leuchte in der Schönheit Land,
 Fürstin, reich an Rahm und Ehre,
 Sultanin Ismet benannt;
 Frühlingswolken, die geflossen
 Auf der Rosen duft'gen Chor,

Regentropfen ausgegossen
 Auf der Blüthen reichen Flar,
 Flüsse die sich schlängelnd winden
 An der Wiesen Saum hinaus,
 Tröpfchen Thau's, die Ruhe finden
 Auf dem Anemonenplan,
 Sind nur Thränen, die da fliessen
 Alle ohne Unterschied,
 Die die Himmlischen vergiessen
 Weil die Fürstin ach! verschied.
 Sich, in Trauerkleider hüllet
 Sich des Himmels weites Rund,
 Macht den Schmerz, der ihn erfüllet,
 So der ganzen Erde kund,
 Von den Stacheln, von den Dornen
 Dieses Gan's sich zu befreien,
 Ging der Körper der Verlorenen
 Seelig in das Eden ein,
 Aus dem Staub' hat sie erhoben
 Der an Edens Pforte wacht,
 Hat im höchsten Himmel oben
 Sie an heil'gen Ort gebracht,
 Mit den Flügeln ihrer Gnade
 Deckte sie die ganze Welt,
 Ihre Grossmuth, ach wie schadel
 Hat den Armen nie gefehlt;
 Weinet darum ihr Verwaiste,
 Weinet ihr Verlassnen all',
 Denkt der Fürstin, die euch spielte,
 Die euch half von Fall zu Fall,
 Schmückt mit Teppichen die Gänge,
 Denn das Fest des Bairams naht,
 Zeig' o Fürstin Dich der Menge
 Die Dein Glück beglücket hat,
 All des Reiches Grosse mögen
 Nun zu ihrer Schwelle ziehn,
 In den Staub auf ihren Wegen
 Sich als niedre Knechte knien,
 Vor der Tante sich zu neigen
 Nahen schon die Prinzen auch,
 Froh und heiter sie sich zeigen,
 Wie's bei solchem Feste Brauch;

Ach! dass all die Herrlichkeiten
 Nur ein Traum sind, der vergeht,
 Denn verändert sind die Zeiten,
 Himmelsrad hat sich gedreht;
 Nicht am Thron mehr hat gefunden
 Sie der Freunde treue Schaar,
 Um die Fürstin, die verschwunden
 Klagt der Himmel immerdar;
 Harter Himmel, weich Verbrechen
 Müssen heute büßen wir,
 Dass uns in die Augen stechen
 Pfeile aus dem Leidrevier;
 Halfe! Halfe! o gewähret
 Gnade unsrer Noth und Pein,
 Die der Trennungsschmerz verzehret,
 Finden Trost bei Gott allein;
 Lasst an einem Ort' uns sammeln
 Mit verwundetem Gemüth,
 Lasst uns unsre Klage sammeln,
 Thräne dann im Auge glüht;
 Denn zum Spiele wie zum Scherze
 Passet jetzt die Stunde nicht,
 Lasst uns reden von dem Schmerze,
 Der das bange Herz uns bricht;
 An dem Grame musst' erkranken
 Unser hart geprüfter Sinn,
 Und verworren die Gedanken
 Quärend unsern Kopf durchziehn;
 Von der Wange uns der bleichen
 Silberhell die Thräne rollt,
 Kann Betrachten dar sie reichen
 Als des Leides bitteren Sold,
 Sieh! des Edens lichten Gann
 Hat die Flur es nachgemacht,
 Zelte dort die Kämpfer bauen,
 Würdig kaiserlicher Pracht¹⁾;
 Denn die Fluren hat geschmücket
 Gottes Güte tausendfach,
 Wir, von herbem Schmerz bedrückt,
 Trinken unser Herzblut, ach!

1) Es ist am Bairnfests-Sitte, auf Wiesen und freien Plätzen Ring- und Knospspiele abzuhalten.

Seht an ihrer Thüre Schwelle
 Weinend jetzt die Engel stehn,
 In Gewändern licht und helle
 Zieht den Huris sie entgegen.
 Gottes Huld und Gottes Gnade
 Steht an ihrem Haupte Wacht,
 Hat aus dieser Welt gerade
 In das Jenseits sie gebracht:
 Mög' im Himmel sie umschweben
 Gottes Nachsicht immerdar,
 All das Glück sie dort umgeben;
 Dessen hier ein würdig war;
 Dort mit funkelndem Gewebe
 Sei so reich sie ausgeschmückt,
 Dass zu ihrem Bild erhebe
 Engelschaar das Aug' entzückt;
 Auf dem Weg zum Paradiese
 Leuchte uns ihr Leichenstein,
 Ew'gen Strahlenschimmer schliesse
 Ihr erlauchtes Grabmal ein;
 O Baki! Von kurzer Dauer
 Ist die Herrlichkeit der Welt,
 Drum vergessen sei die Trauer,
 Wenn der Schah sich uns erhält,
 Mit der Tochter sein, der reinen,
 Deren Stern das Glück stets bannt,
 Nimmst darf die Venus scheinen,
 Wenn ihr Blick uns zugewandt;
 Auch die Perle der Vesire,
 Die benannt Ahmed Pascha,¹⁾
 Ewig Gottes Gnade ziere,
 Stets sei seine Huld ihm nah;
 Wie am Zweig die Rosenkronen
 Schützt ein grünes Blätterdach,
 Mög' sie gnädig Gott verschonen
 Mit der Dornen Ungemach;
 Hüte auch in Dein Erbarmen
 Gott! der Fürstin Schatten ein,
 Lass im Paradies der Armen
 Wächter Deine Engel sein.

1) Ahmed Pascha, Rustems Eldan, war bei der Eroberung Reigob's vierter Wesir und später Grosswesir.

Ueber den Gewinn, den die Geschichtswissenschaft
aus dem Studium des religions-gesetzlichen (bala-
chischen) Theiles der neuhebräischen Literatur des
Mittelalters zu erwarten hat.

Vorzugsweise

in Rücksicht auf die deutsche Geschichte nachgewiesen

von

Dr. H. Wiener, Oberlehrer zu Hannover. *)

Hochgeehrte Versammlung! Gestatten Sie, dass ich Ihre Aufmerksamkeit auf kurze Zeit für einen Zweig derjenigen Literatur in Anspruch nehme, die, obwohl sie zu der orientalischen gehört, bereits eine fast zweitausendjährige Existenz hat und im Laufe dieser Zeit in fast allen civilisirten Ländern der Erde cultivirt worden ist, dennoch in dem letzten Jahrhundert zum Nachtheile für die Wissenschaft in dem Masse vernachlässigt wurde, dass, wo man sich um ihr Rath zu holen gezwungen war, man in der Regel zu Subsidiarwerken seine Zuflucht nahm und sich somit solcher Krücken bediente, die bei einer eingehenderen Forschung längst als schwach und morsch hätten erkannt werden müssen. Ich meine die neuhebräische Literatur, fälschlich noch immer von Vielen die rabbinische genannt, welche das ganze hebräische nachbiblische Schriftenthum umfasst, dessen einzelne Epochen von Zunz in seinem Buche „Zur Geschichte und Literatur“ so meisterhaft geschildert und characterisirt worden sind. Bis vor etwa hundert Jahren entwickelten auch christliche Gelehrte, insbesondere die Theologen, auf diesem Gebiete eine sehr bedeutende Thätigkeit, wengleich meistens nur zu theologischen und polemischen Zwecken; seitdem sich aber die Wissenschaft von der Theologie zu emanzipiren begann, nahm auch der ehemals auf das Studium der neuhebräischen Literatur verwandte Fleiss immer mehr ab, weil man, wenn nicht Vorurtheile oder die Scheu vor den zu überwindenden Schwierigkeiten als Gründe für die eingetretene Vernachlässigung jenes Literaturgebietes angenom-

*) Vortrag, gehalten in der Generalversammlung der D. M. Gesellschaft in Hannover d. 2. Sept. 1864.

men werden sollen, wahrscheinlich glaubte, sich bei den von früheren Gelehrten aus diesem Wissenszweige gewonnenen Resultaten beruhigen und von einem erneuerten Quellenstudium desselben auf keine weitere beachtenswerthe Ansbau rechnen zu dürfen. Dass diese Ansicht aber, auch wenn hier nur die neuhebräische Literatur des Mittelalters in Frage käme, eine irrige sei, haben nächst Zunz, dessen Name auf diesem Gebiete als Stern erster Grösse glänzt, auch noch andere jüdische Gelehrte in den letzten Decennien vielfach bewiesen, und so hat Ritter, welcher Anfangs in seiner Geschichte der Philosophie den literarischen Leistungen der Juden jede Bedeutung für die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie abgesprochen hatte, in Folge der fruchtbaren Entdeckung Munk's, dass der unter den Scholastikern bekannte Avicbron kein anderer als der berühmte Salomo ben Gebirol und das der scholastischen Philosophie als Grundlage dienende Werk *fontes vitae* nur eine Uebersetzung von des letztern *מקור חיים* sei, seinen Irrthum bekannt und zugegeben, dass das Grundbuch für die mittelalterliche Scholastik ein Erzeugniss der neuhebräischen Literatur sei. Wie aber weit dem oiften Jahrhundert das genannte Werk Gebirol's, so übt seit dem dreizehnten der More Nebuchim des Maimonides auf die Entwicklung der Philosophie einen wesentlichen Einfluss und Joël hat in seiner Schrift über das Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides überzeugend nachgewiesen, wie in den Schriften des ersten nicht bloss einzelne Stellen, sondern ganze Abhandlungen des More Nebuchim reproducirt sind. Hat es doch noch, wie aus den jüngst von Foucher de Careil aus den Schätzen der kaiserl. Bibliothek gemachten Mittheilungen zu erhellen ist, Leibnitz nicht verschmäht, sich eingehend mit Maimonides zu beschäftigen und dessen More mit Anmerkungen zu versehen! Doch nicht das Gebiet der Philosophie allein ist es, mit welchem sich die neuhebräische Literatur beschäftigt hat; auch die übrigen wissenschaftlichen Disciplinen haben in ihr eine hinreichende Pflege gefunden und wie das Feld der Exegese und Grammatik, so hat sie auch das der Poetik und Rhetorik, der Mathematik und Astronomie, der Medizin und Naturkunde reichlich cultivirt, so dass eine auf Vollständigkeit Anspruch machende Geschichte aller dieser Wissenszweige auch auf die Erzeugnisse der neuhebräischen Literatur ihr Augenmerk zu richten haben wird. Wie verlockend nun auch die Versuchung für mich ist, auf den Nachweis dieser wissenschaftlichen Thätigkeit hier ausführlicher einzugehen, so begnüge ich mich doch mit einer blossen Andeutung dieses von Anderen bereits des Breiteren nachgewiesenen Punktes und wende mich nunmehr dem Gegenstande zu, auf welchen meines Wissens bisher noch nicht die Aufmerksamkeit in dem Masse, in welchem er sie verdient, gerichtet worden und auf den ich mir daher die übrige zu lenken erlaube.

Während nämlich die erwähnten Disciplinen vorzugsweise auf der pyrenäischen Halbinsel und in der Provence mit Vorliebe ge-

pflügt wurden, war die geistige Thätigkeit der jüdischen Schulen in Deutschland und Frankreich weit mehr anderen Bestrebungen zugewendet. Hier war die literarische Beschäftigung größtentheils auf die Entwicklung des national-religiösen Elements gerichtet; man behielt mehr das praktische Leben im Auge und war, nachdem der Talmud längst abgeschlossen war, bestrebt, die in demselben festgestellte religiöse Satzung im Geiste der Rabbinen zu erweitern und die jüdische Rechtspraxis immer fester zu begründen. So entstanden die sogenannten Tosefot d. h. Glossen zum Talmud und zu dessen Hauptcommentator Salomo ben Isaac, gewöhnlich Raschi genannt; ferner eine ziemliche Anzahl selbständiger halachischer d. h. die Richtschnur für das Leben bestimmender Werke und eine sehr ansehnliche Menge von Rabbinatgutachten, indem man sich bei schwierigen Fällen, die man nicht allein zu entscheiden wagte oder verstand, an Talmudkundige von anerkannter Autorität, die meistens Rabbiner waren, mit Anfragen wendete, welche von diesen auf das bereitwilligste und im Glauben, mit einer solchen Thätigkeit ein gottgefälliges Werk zu üben, in besonderen Gutachten beantwortet wurden¹⁾, welche uns zum Theil noch erhalten sind. In sofern nun alle diese Schriften nur Vorschriften über das religiöse Leben ertheilen, sollte man kaum voraussetzen dürfen, dass ihr Inhalt, abgesehen von dem etwaigen culturhistorischen Werthe desselben, auch sonst noch von wissenschaftlicher Bedeutung sein möchte; allein dass man sich bei einer solchen Annahme im Irrthume befinde, will ich hier wenigstens in Beziehung auf die Geschichtswissenschaft, und zwar vorzugsweise so weit diese unser deutsches Vaterland betrifft, nachzuweisen mir gestatten.

Schon die in den genannten Werken vorkommenden Personennamen werden für den Historiker von vielfachem Interesse sein und eine aufmerksame Beachtung derselben wird zu dem Resultate führen, dass, wenn man einzelne Namen als speciell jüdische, andere dagegen als speciell christliche ansehen und etwa gar, wie dies von der preussischen Regierung vor noch nicht dreissig Jahren beabsichtigt war, auf eine solche Annahme gestützt, den Juden die Führung der letzteren unterzogen wollte, eine unparteiische Geschichtsforschung, wie Zinz in seiner geschichtlichen Untersuchung über die Namen der Juden bereits nachgewiesen hat, hiergegen Einspruch erheben müsste. Denn es würde sich ergeben, dass, wie selbst der Beiname *Judaens* im Lateinischen oder *Jude* im Deutschen mit

1) Es folgt daher von einem günstigen Vernehmen der durch Ertheilung solcher Gutachten von Seiten der Rabbinen an den Tag gelegten Bezeichnungen, wenn Kwald in den gelehrig gel. Anzeigen 1863 Stück 25 in seiner Beurtheilung der Schrift von Perles über R. Salome ben Aderah meint, der eben genannte Rabbiner sei ruhmehaftig genug gewesen, tausende von Gutachten zu verfassen, da denselben durchaus nicht ein solcher Ruhm suchte, wohl aber von dem hohen Ansehen, in welchem er stand, wie von seiner Gewissenhaftigkeit Zeugnisse ablegen.

seinen mannigfachen Compositis: Judman, Judenfeld, Judengut, Judenspiess, Judenbretter, Judenkönig u. s. w. seit dem 13ten Jahrhundert in den verschiedensten Gegenden Deutschlands von vielen Christen geführt wurde und sich sogar eines der 15 Geschlechter in Coeln, denen Kaiser Trajan diese Stadt anvertraut haben soll, nicht allein später „von Juden“ schrieb, sondern auch in seinem Wappen drei Judenhüte und auf dem Helm einen härtigen Judenkopf hatte¹⁾, auch umgekehrt viele Namen, mit denen man gewöhnlich nur Christen benannt findet, früher ohne Bedenken von Juden geführt wurden. Als Belege will ich nur einige derselben anführen. Mone erwähnt in seiner Zeitschrift IX, 270 Anm. 12 aus Zeibig's Urk. von Klostersauburg einen Judenrichter Peter zu Wien im Jahre 1334 und fügt hinzu: „Da er Peter hiess, so war er ein Christ“, offenbar, weil er den Namen Petrus, den der bekannte Apostel als Beinamen führte, für einen specifisch christlichen hielt. Diese Ansicht findet sich übrigens schon in dem von mir in hebräischer und deutscher Sprache hier bei Kämpfer edirten historischen Werke Schevet Jehuda, in welchem ein Rathgeber den König Alfonso den Frommen von Spanien zu überzeugen sucht, dass die Taufe bei den Juden nichts nütze, da sie, wenn sie auch die christlichen Namen Pedro und Paulo annehmen, doch ihr Gesetz beobachten wie Akiba und Tryphon (cf. hebr. Theil S. 97 und deutscher Theil S. 199). Also auch hier die nämliche Ansicht, dass der Name Pedro ein durchaus christlicher sei. Dieselbe beruht aber auf einem Irrthume, denn abgesehen davon, dass פטרוס, wo Petrus noch mit der lateinischen Endung erscheint, schon mehrmals im Jerusalemischen Talmud als der Name des Vaters des berühmten Gesetzeslehrers R. Jose vorkommt (vgl. Zunz Namen der Juden S. 16), führt ihn z. B. ein jüdischer Märtyrer aus Coeln, welcher am 28. Juni 1096 von den Kreuzfahrern ermordet wurde (siehe meine Uebersetzung des Emek habbacha S. 18), ferner ein Jude daseibst im Jahre 1132, welcher bei Gelegenheit eines Rechtsfalles in dem Werke Ewen Hašer des R. Elieser ben Natan S. 18d erwähnt wird (s. Zunz u. a. O. S. 59); ebenso der als Tosafist berühmte jüdische Gelehrte R. Peter, welcher im zweiten Kreuzzuge gleichfalls als Märtyrer fiel (s. Zunz zur Geschichte S. 55 und mein Emek habbacha S. 26); desgleichen der Vater eines in Breslau im Jahre 1338 verstorbenen Juden, Namens Schalom (s. die von Nissen im dritten Jahrgange von

1) Siehe Ludwig's Erläuterung der goldenen Bulle I, 849. Ob dieses Patriziergeschlecht wirklich von jüdischer Abkunft gewesen sei und noch seinem Uebertritt zum Christenthume den Beinamen „die Juden“ zur Erinnerung an seine frühere Abstammung beibehalten habe, wie Fahn* in seiner Geschichte der Künigl. böhm. böhmischen und Böhmisches Geschlechter I, 192 meint, bleibe vorläufig dahingestellt. Jedenfalls aber würde man irren, wenn man, wie dies auch von Krieger in seinen Frankfurter Bürgerwissen S. 407 geschehen ist, aus dem Beinamen „der Jude“ allein schliessen wollte, dass der Träger desselben wirklich ein Jude gewesen.

Liebermann's Jahrbuch mitgetheilten jüdiſchen Epitaphien S. 26 No. 10); ferner der im Jahre 1343 in Frankfurt a. M. lebende Jude Petrus von Menze, welcher nicht zu verwechſeln iſt mit dem im dortigen Bürgerbuche von 1338 verzeichneten: „Peter genannt Jude, früher Mor“, der wahrſcheinlich Chriſt war (ſ. Kriegk Frankfurter Bürgerwiſe S. 470 u. 552); desgleichen ein Jude aus Brunn, der 1382 als Beſitzer des Dorfes Strizow erwähnt wird (ſ. Carmoly im Ben Chananja II. 464) und endlich noch ein Talmudkundiger R. Peter, deſſen Leichenſtein auf dem jüdiſchen Gottesacker zu Wien gefunden wurde (ſ. Frankl Inſchriften des alten jüdiſchen Friedhofes zu Wien No. 634). Ob der von Freiberg in den reg. Boica VI. 206 genannte Judenrichter Peter zu Krums im Jahre 1326 mit dem von Mone erwähnten gleichnamigen zu Wien vom Jahre 1334 identisch ſei und ob beide Juden waren, vermag ich nicht zu entſcheiden. Jedenfalls aber glaube ich hinlänglich nachgewieſen zu haben, daß der Name Peter häufig genug auch bei Juden vorkomme und daß man daher nicht ſofort ſchließen könne, daß der Träger deſſelben ein Chriſt geweſen ſein müſſe. Nissen's u. a. O. ausgesprochener und darauf geſützter Zweifel, daß Peter auf hebräiſch *פֶּטֶר* mit Jod geſchrieben werden müſſe und deſſen Vermuthung, daß *פֶּטֶר* vielleicht = Vater, eine Ueßeetzung von *אבא* ſei, iſt ohne Belang, da die Wiedergabe des Vowels e durch Jod nicht conſtant iſt und bei einem Worte, das als Gattungsbegriff wie in *פֶּטֶר הַטֹּר*, *פֶּטֶר רַחֵם* ſchon in der Bibel vorkommt, ſicher nicht geſetzt zu werden brauchte, abgeſehen davon, daß die beigebrachten Nachweiſe aus Schevet Jehuda und Kriegk deutlich zeigen, daß, wie einzelne Juden in Spanien Pedro hießen, auch ein ſolcher in Frankfurt Peter genannt wurde. Nachdem ich Mone auf den in ſeinem Schluſſe enthaltenen Irrthum aufmerkſam gemacht hatte, ſchrieb mir derſelbe Folgendes: „Was Sie mir über den Namen Peter ſagen, den auch Juden führten, ſo iſt das nicht nur intereſſant, ſondern erregt auch den Wuſch, daß man die Namen der Juden im Mittelalter alphabetiſch verzeichnen, ihre richtige Form nach dem A. T. angeben und dabei auch die Form dieſer Namen in den jeztigen Volksmundarten bemerken möge. Zur Sicherheit urkundlicher Arbeiten würde dies viel beitragen.“ Zur Löſung dieſer ſchwierigen Aufgabe iſt bereits Manches geſehen und zwar theils von Zunz in der mehrerwähnten Schrift, theils von Kriegk, welcher in ſeinem gleichfalls ſchon mehrmals gedachten Werke S. 548 ff. alle in den Frankfurter mittelalterlichen Urkunden vorkommenden jüdiſchen Namen zuſammengestellt hat. — Ein anderer von Vielen ebenfalls für ſpezifisch chriſtlich gehaltener Name iſt Friedrich. Derſelbe wird aber im Mittelalter auch mehrfach von Juden geführt. So befand ſich (nach dem Mainzer Memoribuche) unter den in Frankfurt a. M. im Jahre 1241 erſchlagenen Juden ein R. Friſtrich und ein Simſon Friedrich und exiſtirte in derſelben Stadt im Jahre 1338 ein von Schudt (Jüd. Merkwürdigkeiten

H. 400) mit Unrecht bezweifelter, jüdischer Stadtarzt Isaac Friedrich und im Jahre 1357 ein anderer Jude desselben Namens (s. Kriegk a. a. O. S. 449 u. 549 und desselben Aerzte, Heilanstalten a. a. w. im mittelalterlichen Frankfurt S. 1 u. 5).

Ausser den Personennamen kommt aber in der neuhebräischen Literatur des Mittelalters eine nicht unbedeutende Menge von Ortsnamen vor, welche, wenngleich vorzugsweise von geographischem, doch zugleich in Rücksicht auf die Art und Weise, wie sie wiedergegeben worden, von historischem Interesse sind. Es zeigt sich nämlich die Wiedergabe derselben, wo sich nicht etwa Schreib- oder Druckfehler finden, durchaus der Benennung entsprechend, welche für jene Ortschaften im Munde des Volkes oder in Urkunden zur Zeit der Verfasser der betreffenden Schriften üblich waren und die Genauigkeit hierin ist meistens so gross, dass sich für einen und denselben Ort, bei welchem man während des Mittelalters in den verschiedenen Jahrhunderten mit der Benennung variirte, auch in den hebräischen Schriften verschiedene Bezeichnungen finden, je nachdem der Autor derselben in diesem oder jenem Jahrhundert lebte, so dass die Schreibweise der Ortsnamen zuweilen als ein wohl zu beachtendes Moment für die Ermittlung der Abfassungszeit einzelner Schriften betrachtet werden darf. Als Belege hierfür mögen, unter Hinweisung auf das, was bereits früher Zuns in seiner Zeitschrift zur Entzifferung und Erklärung der in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden Ortsnamen von Spanien, Portugal und der Provence geleistet hat, einige deutsche angeführt werden, wie sie mir ungesucht gerade zur Hand sind. So wird Aschersleben in den im 15ten Jahrhundert verfassten Rabbinategutachten des R. Jacob Weil No. 73 durch אשכנזלבן und noch deutlicher in denen des R. Moses Minz No. 90 durch אשקנזלבן; Bamberg bei demselben No. 37 Ende, No. 38 und 109 durch בננברק oder בננברק; Geldern bei demselben No. 63 durch גלדן und noch genauer bei Israel Isserlein No. 259 zweimal durch גלדן; Jülich bei den beiden genannten a. a. O. durch גילך und גילך; Noerdingen bei Moses Minz No. 32 und 74 durch גורלינגן wiedergegeben, weil die Namen der gedachten Städte und Provinzen in Urkunden aus dem erwähnten Jahrhundert Askerleben, Babenberg, Gellern lat. Gelria, Gulch oder Gülich, Noerdingen wie im Lateinischen Norlinga lauteten. Graetz corrigirt daher in seiner Geschichte der Juden B. VIII S. 57 und 483 mit Unrecht גורלינגן und גלדן und Auerbach hält in seiner Schrift Berith Abraham S. 7 fälschlich das Wort גילבה für die Bezeichnung von Jülich, das vielmehr גילבה mit Beth gelesen werden muss und an der angegebenen Stelle nichts weiter ist als eine auch in den handschriftlichen Selichot auf der Leydener Bibliothek vorkommende Ablasviation, welche die Anfangsbuchstaben enthält der vorzugsweise von R. Ephraim ben Jacob aus Bonn als Exphonia modificirten Bibelstelle Ps. 116, 9 יתהלך לפני יי בארצות החיים (* Zuns zur Gesch. S. 363 und 456). Heilbrunn,

noch im 11ten Jahrhundert *היינברג* genannt (s. Grunetz VII, 270), wie im Lateinischen Heilbrunn, lautet in den RGA. des 15ten Jahrhunderts, in welchem diese Stadt in Urkunden stets Heilbrunn heisst, *היינברג* mit *ה*, wie bei Jacob Weil No. 172 und Moses Minz No. 25a, und Mainz, das in den neuhebräischen Schriften aus dem 12ten und 13ten Jahrhundert wie in denen des R. Eliezer ben Nathan und des R. Meir aus Rothenburg stets *מגונצלא* oder *מגונצל*, der lateinischen Benennung Moguncia, Moguntia, Maguntiacum, Mogontiacum oder Meguntiacum entsprechend geschrieben wird, wird von den deutschen Rabbinern des 15ten Jahrhunderts wie Jacob Levi, Israel Isserlein, Jacob Weil, Salomon Kitzingen, Israel Brunn und Moses Minz meistens durch *מגונץ* oder *מגונצל* wiedergegeben, weil diese Stadt in jener Zeit vom Volke wie in Urkunden Menze genannt wurde, und diese verschiedene Benennung wird mit solcher Genauigkeit durchgeführt, dass sie in dem interessanten Aktenstücke über die Beschlüsse der in Mainz 1220 oder 1225 stattgehabten Rabbinersynode, welches sich bei letzterem No. 102 und bei R. Meir von Rothenburg ed. Prag S. 112 findet, durchgehends beobachtet ist. Somit gewähren, wie wir gesehen, schon die in der neuhebräischen Literatur vorkommenden Namen und zwar sowohl die Personen- als auch die Ortsnamen, bei einer aufmerksamen Beachtung vielfach historisches Interesse. Weit grösser aber ist der Gewinn, auf den die Geschichtswissenschaft bei einer eingehenden Forschung aus den in den betreffenden Schriften berichteten Thatsachen rechnen darf, von denen hier, um Ihre Geduld nicht zu lange in Anspruch zu nehmen, nur zwei beigebracht werden mögen und zwar die eine aus einem halachischen Werke des 12ten Jahrhunderts und die andere aus einer Gutachten-Sammlung, welche dem ersten Viertel des 15ten Jahrhunderts angehört, wobei ich nur noch bemerken will, dass die Glaubwürdigkeit der in solchen Schriften berichteten Fakta auch die Kritik, wie sie in der neuesten Geschichtschreibung geübt wird, nicht zu scheuen hat, da sie von Zeitgenossen geschildert werden, welche einerseits mit dem Hergange der Begebenheiten vollkommen vertraut waren und andererseits so wenig die Absicht hatten, Geschichte zu schreiben, dass sie der historischen Ereignisse nur gelegentlich Erwähnung thun, mithin an eine Entstellung der berichteten Thatsachen durchaus nicht zu denken ist.

Noch in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts hatte man die älteste Nachricht von dem Aufenthalte der Juden in Frankfurt a. M. in das Jahr 1241 gesetzt, in welchem mit der ersten Spur von einer dortigen Jüdenschaft zugleich über die erste Verfolgung berichtet wird, welche diese daselbst zu erleiden hatte. Seitdem aber der erste Theil von Kirchner's Geschichte der gedachten Stadt 1807 erschienen war, wo S. 95 auf ein hebräisches, um die Mitte des 12ten Jahrhunderts verfasstes Buch hingewiesen wird, in welchem nach Kirchner's Ansicht das Vorhandensein einer Juden-

gesellschaft in Frankfurt zu jener Zeit ausdrücklich bezeugt werde, gab man die frühere Ansicht auf und meinte die Richtigkeit der von Kirchner ermittelten Thatsache um so weniger bezweifeln zu dürfen, als derselbe evangelischer Prediger, Professor am Gymnasio und später sogar Konsistorialrath war, so dass man bei ihm eine genügende Kenntniss des Hebräischen voraussetzte. Spätere Historiker wie z. B. Wachsmuth in seiner Geschichte deutscher Nationalität III, 34 und noch unlängst Krieger in seinem mehrgedachten Werke S. 412 schrieben daher, auf Kirchner's Angabe gestützt, ohne Weiteres nach, dass schon in der Mitte des 12ten Jahrhunderts eine Judengemeinde in Frankfurt gewesen sei und letzterer fügt sogar noch hinzu, dass man die Niederlassung der Juden daselbst schon weit früher setzen müsse, da die nahe gelegene Gegend um Speier, Worms und Mainz einer der ältesten Wohnsitze der Juden in Deutschland gewesen sei, aus welcher diese gewiss schon früh nach Frankfurt übersiedelten, das von Anfang an einer der Mittelpunkte des Handelsverkehrs der umliegenden Lande war. Wie auffallend es nach dieser Annahme auch sein musste, dass, wenn schon im 12ten oder gar im 11ten Jahrhundert Juden bereits in Frankfurt gewohnt haben sollten, deren bei den Verfolgungen, welche dieselben während des ersten und zweiten Kreuzzuges in den Rheingegenden erlitten und von denen auch die Frankfurter Juden sicher heimgesucht worden wären, weder in jüdischen noch in christlichen Quellen Erwähnung geschieht, so hielt man dieses Schweigen doch nicht für stark genug, um damit einen für das Gegentheil zeugenden Beweis zu erschüttern, den man durchaus nicht anzweifeln zu dürfen glaubte. Sehen wir uns aber das Citat Kirchner's wie den Inhalt der Stelle in dem hebräischen Buche genauer an, so folgt daraus, dass einerseits Kirchner's Kenntnisse des Neuhebräischen eben nicht sehr bedeutend waren und andererseits die citirte Stelle nicht allein das nicht enthält, was er in ihr findet, sondern geradezu beweist, dass in der Mitte des 12ten Jahrhunderts Juden in Frankfurt noch gar nicht gewohnt haben können. K. sagt nämlich: „Die Bearbeiter der Geschichte Frankfurts übersahen ein seltenes Buch, welches Raf Joëser (sic) bar Nathan bereits vor dem Jahre 1150 zu Mainz geschrieben hat **ספר ראובן אבן הנזיר**. Hier heisst es (nach S. 79 der Prager Ausgabe) von Oertern, wo keine zahlreichen Judengemeinden sind: **כשאן שם חברה לר' נתן בורקבורג וכיוצא בו**. Wo nicht einmal eine Judengesellschaft ist, wie wir zu Frankfurt eine haben.“ So weit Kirchner. Nun heisst aber das Buch, auf welches dieser Bezug nimmt, **ספר הנזיר** oder nach den Anfangsbuchstaben des Verfassers, welcher R. Elieser bar Nathan hiess, **ספר ראובן**. Wer demnach einen Raf Joëser zum Verfasser macht, zeigt, dass er nicht einmal das Titelblatt richtig zu lesen versteht. Unrichtig ist ferner die Angabe, dass das Buch vor 1150 geschrieben sei, da das Jahr 1152 noch darin erwähnt

wird (cf. § 20) ¹⁾ und überflüssig der Zusatz: der Prager Ausgabe, weil bis auf den heutigen Tag keine andere als diese existirt. Auf die in Rede stehende Stelle hat übrigens Kirchner, der schwerlich in einem nur Talmudkundigen verständlichen Werke sehr bewandert war, ohne Zweifel ein Anderer, wahrscheinlich ein Jude, der entweder die Stelle selbst nicht richtig verstanden hat oder von R. missverstanden worden ist, aufmerksam gemacht; daher kommt es denn auch, dass dieselbe ungenau abgeschrieben und unrichtig übersetzt ist. Mit Rücksicht auf eine Talmudstelle Megilla 27a heisst es nämlich bei R. Elieser ben Nathan 79c also: אמר רבי יוחנן בני העיר שהלכו לעיר אחת ומסקי עליהם צורק נוחזי וכשהו באין מביאין אותה עמהם ומסרין בה עמי עיר, בטת דברים אחרים כשאין שם חבר עיר כגון בווירקבורג וכיוצא בו אבל יש שם חבר עיר שהלכו לעיר שיש בה יהודים תינתן לחבר עיר, חבר עיר חבורה עיר d. h. R. Jochanan sagt: Wenn die Bewohner einer Stadt nach einer anderen gereist sind und man sie dort zur Armenunterstützung herangezogen hat, so sollen sie dieselbe geben, wenn sie aber später zurückkehren, den gegebenen Beitrag wieder mitbringen und damit die Armen ihrer Stadt erhalten. Dies ist jedoch nur der Fall, wenn daselbst (nämlich in der anderen Stadt) kein Gemeindeverband ist, wie z. B. in Frankfurt und ähnlichen Städten; ist dort jedoch ein solcher vorhanden, falls sie nämlich nach einer Stadt gereist sind, in welcher sich Juden befinden, so soll der Beitrag dem Gemeindeverband übergeben werden. חבר עיר heisst so viel wie חבורה עיר (richtiger: עיר חבורה) d. i. eine in der Stadt bestehende Gemeindeverbindung²⁾. Jedenfalls geht aus dem Zusammenhange dieser Stelle deutlich hervor, dass, wie schon Auerbach a. a. O. S. 26 richtig bemerkt hat, sich um die Mitte des 12ten Jahrhunderts noch keine jüdische Gemeinde in Frankfurt niedergelassen haben konnte und dass Kirchner den hebräischen Worten einen Sinn untergeschoben hat, den sie durchaus nicht haben. Somit ist es begreiflich, warum unter den Ortschaften, über welche sich die Judenverfolgungen während der ersten beiden Kreuzzüge erstreckt haben, Frankfurt nicht genannt ist, wo sich schwerlich vor

1) Dass aber das Werk viele Jahre später als 1163 geschrieben sein soll, wie Auerbach a. a. O. S. 26 behauptet, geht aus dieser Stelle nicht hervor.

2) Die letzten vier Worte bei R. Elieser ben Nathan scheinen mir eine Glosse, die vom Rande in den Text gerathen ist. Wenn aber Auerbach a. a. O. sagt, es sei aus dieser Stelle zu erschen, dass חבר עיר den Ausdruck חבורה חכם nicht wie Raschi erkläre, der ihn für gleichbedeutend mit חבורה חכם halte, so bemerke ich, dass einerseits ראב"ן an einer andern Stelle, nämlich S. 44a jenen Ausdruck deutlich als Gemeindevorstand definiert, indem er sagt חבר עיר חבורה חכם d. h. חבר עיר sei die Ort, in welchem sich eine Gemeinde befinde und andererseits auch Raschi dieselbe Erklärung durch חבורה עיר Berachoth 30a und durch חבורה עיר Rosch Haschana 34b giebt.

dem Ende des 12ten oder dem Anfange des 13ten Jahrhunderts eine jüdische Gemaende gebildet haben wird. Aus welchem Grunde sich gerade hier die Juden um so viel später als in den nahegelegenen rheinischen Städten niedergelassen haben mögen, ob vielleicht die Frankfurter Messe, welche im 12ten Jahrhundert noch zu sehr den Charakter eines bloßen Jahrmarkts hatte, damals auf sie noch nicht dieselbe Anziehung ühte wie später, läßt sich jetzt ebenso wenig mit Bestimmtheit entscheiden wie die Frage, ob die ersten jüdischen Ansiedler daselbst aus Frankreich vertriebene Exulanten waren, und wenn Graetz a. a. O. VII. 120 Anm. 3. dies behauptet und als Beweis dafür den Umstand anführt, dass in dem Mainzer Memorbuche mehrere Märtyrer von Frankfurt aus dem Jahre 1241 den Beinamen **ברסני** d. i. der Franzose führen, so bemerke ich, dass in dem bei mir befindlichen Verzeichnisse jener Märtyrer nur einer, Namens David mit dieser Bezeichnung vorkommt. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass ein Jahr später als die älteste urkundliche Erwähnung der Messe zu Frankfurt¹⁾ die erste sogenannte Judenschlacht daselbst stattfand, für welche die christlichen und jüdischen Quellen übereinstimmend den 24. Mai 1241 angeben. Die *Annales Erphordenses* bei Boehmer; *Fontes* II, 492 und Pertz *Mon. Germ.* XVI, 34 berichten nämlich: *Eodem anno (1241) in villa regia Frankenevrum . . . altercatione inter Christianos atque Iudaeos exorta 9 kal. Junii valide inter ipsos dimicatum est*, nur dass bei Boehmer XI statt IX als Druckfehler steht. Ebenso heisset es im Mainzer Memorbuche bei Graetz a. a. O. (בסיון י' כסיון²⁾) d. h. die Märtyrer von Frankfurt seien im ersten Jahre des sechsten Jahrtausend und zwar am 13 Siwan, welches Datum ebenfalls dem 24. Mai entspricht. Aber auch in einem in dem Gebetbuche für die Wormser Gemeinde enthaltenen und von R. Samuel ben Abraham Hahavi verfassten Sulat wie in dem Klageliede³⁾ anfangend **וּמֵאֲחַיִּים וְאֶקֶן**, auf welches bereits Kirchner a. a. O. I. 195 hinweist, sind die damaligen Leiden der Frankfurter Juden verewigt. In dem letztern wird Frankfurt **בֵּיֶר** d. i. befestigte Stadt genannt und der Tag der Judenschlacht auf folgende Weise näher bezeichnet **בְּרֵאשִׁית אֶלֶף חֲמִשִּׁי לְבִרְיָאָה נְשִׂיָה בְּסֻנְשָׁה עֶשֶׂר לִירַח דָּה בְּרִישׁ סְבִיבָה יוֹם שְׁשִׁי** d. h. am Anfange⁴⁾ des sechsten Jahrtausend seit Erschaffung der Welt, am 13ten des Monats, an welchem das

1) *Shah Rishmer Codex Manuscript*, p. 68.

2) Dass Graetz a. a. O., weil er eine jüdische Quelle benutzte, in welcher sich diese Stelle aus Pertz M. G. mit dem Druckfehler *Julii* statt *Junii* findet, eine durchaus unnothige Conjectur aufstellt, habe ich bereits an einem andern Orte nachgewiesen; hier sei nur noch erwähnt, dass er daselbst **בסיון י' כסיון** statt **כסיון י' כסיון** und **לאלף ה'** statt **לאלף ו'** gelesen muss.

3) *Zinn Rime* N. 127 giebt zwei Klagelieder dieses Inhalts an.

4) Dies ist aber das Jahr 1241 und nicht 1240, wie Kirchner angiebt.



Gesetz des Himmels verkündet ward ¹⁾, am sechsten Tage (am Freitage) der vernichtet sein möge, wurde die Synagoge niedergelassen, und in den folgenden Strophen wird alsdann noch Klage erhoben, dass die Thorarollen zerrissen, die beiden Lehrhäuser vernichtet und mehr als 173 Personen ermordet und ausgeplündert worden seien, ohne dass ihre Leichen eine Grabstätte gefunden hätten. Aehnliche Klagen ertönen in dem gedachten Sulat und wir sind nunmehr in der Lage zu beurtheilen, wie wahrheitsgetreu der in dem Schreiben des Königs Konrad IV. vom Jahre 1246, in welchem er den Frankfurter Verzeihung für die verübten Schandthaten gewährt, gebrachte Ausdruck sei, dass jene dieselben mehr aus Nachlässigkeit und durch Zufall als mit Willen begangen hätten.

Ueber eine andere, zwar weniger blutige, aber immer noch sehr verhängnißvolle Thatsache giebt ein Gutachten des R. Jacob Levi Auskunft, welches meines Wissens bisher noch nirgends zu historischen Zwecken benutzt worden ist und dessen in dem achten Bande von Graetz' Geschichte der Juden, obwohl es nicht allein für die Cultur- und Literaturgeschichte der letzteren, sondern auch für die allgemeine Geschichte von hohem Interesse ist, nicht einmal Erwähnung geschieht. Bevor ich jedoch auf das zu besprechende Gutachten selbst eingehe, muss ich die Bemerkung vorausschicken, dass die Verwerthung dieses Theiles der neuhebräischen Literatur für die Geschichtswissenschaft sehr häufig deshalb so schwierig ist, weil in demselben äusserst selten der Ort, an welchem, und die Zeit, in welcher die berichteten Thatsachen stattgefunden haben, ja oft sogar die Personen, an welche die Gutachten gerichtet sind, unerwähnt bleiben, so dass man das Fehlende, dessen Ermittlung oft so wichtig ist, nur durch Combination ergänzen kann. Von einem solchen Gutachten, wo die Zeit, in der das Ereigniss, auf welches sich dasselbe bezieht, vor sich gieng, erst noch zu ermitteln ist, soll hier die Rede sein; allein ich hoffe theils mit Hilfe der in dem Gutachten gegebenen Andeutungen theils durch Heranziehen anderweitig bekannter historischer Vorgänge Sie zu überzeugen, dass ich die Abfassungszeit desselben richtig ermittelt habe und dass hierdurch über ein für die allgemeine deutsche Geschichte wichtiges Ereigniss neues Licht verbreitet wird. Den Inhalt des in Rede stehenden Gutachtens (No. 96 der Cremonenser und No. 101 der Hamauer Ausgabe der RGA. Jacob Layla) macht eine Anfrage aus, welche Jacob Levi an seine ehemaligen Lehrer in Oesterreich über einen Fall richtete, der uns zwar an und für sich hier nicht weiter interessiert, den ich Ihnen aber mittheilen muss, weil aus demselben die daran geknüpften historisch wichtigen Bemerkungen erst verständlich werden. Ein bereits verlobter junger Mann, welcher bei einem gewissen Salomon Stein in Mainz talmudische Vorträge hörte, händigte in seinem Muthwillen das Geld, welches dieser auf den

1) D. i. im dritten Monat oder Siwan nach Exod. cap. 19 und 20.

Tisch gelegt hatte, dessen Magd ein und forderte seine anwesenden Genossen auf, Zeugen zu sein, wie er sich damit die Magd als Braut angelobe. Kaum hatte Stein dies bemerkt, als er dem jungen Manne wegen seines Benehmens Vorwürfe machte, der aber meinte, er hätte sich ja des Ausdrucks „ansösen“ d. h. sich verloben, nicht bedient, was jedoch nach der Aussage seiner Mitschüler nicht der Fall war. Da nun die Magd theils in Folge der erlittenen Neckereien theils auf Zureden Anderer, sich nur durch eine unschöne Summe abfinden zu lassen, erklärte, dass sie mit dem Verfahren des jungen Mannes einverstanden sei und nach talmudischen Grundsätzen eine unter Behändigung eines Gegenstandes von einem gewissen Werthe einem Frauenzimmer gemachte Erklärung, es ehelichen zu wollen, falls dieses zustimmt, als ein durchaus gültiges Eheversprechen betrachtet wird, das nur durch eine förmliche Scheidung wieder gelöst werden kann, so war es fraglich, ob in dem berichteten Falle nicht eine solche stattfinden müsste. Stein wendete sich deshalb an den Rabbiner Jacob Levi mit der Bitte, die Sache zu entscheiden. Dieser aber machte, weil er sich zur Entscheidung in Eheangelegenheiten noch nicht tüchtig genug fühlte, den Vorschlag, die Sache bewährteren Rabbinern zu unterbreiten und einstweilen die in Frankfurt a. M. zu feiernde Hochzeit des jungen Mannes noch aufzuschieben. Als man ihm jedoch entgegnete, dass dies nicht angehe, weil die Hochzeit eigentlich schon früher hätte stattfinden sollen und nur weil sämtliche Frankfurter wegen des Königs in grosser Aufregung gewesen wären, auf die Woche nach dem ersten Sabbath des Chanuka-Festes verschoben worden sei, entschloss er sich endlich, dem jungen Manne die Hochzeit zu gestatten; in Rücksicht auf die Magd aber beharrte er auf seinem früheren Entschlusse, die Entscheidung angesehenen Rabbinern zu überlassen und fügte in der Anfrage an diese noch die Bemerkung hinzu, dass man sich in der That in Frankfurt wegen des Gelübdes in sehr misslicher Lage befand und täglich der Ankunft des Königs entgegenzäh, um sich mit ihm zu vergleichen und so sei es denn auch gekommen; der König sei während des Chanuka-Festes mit seinem Gefolge in Frankfurt eingezogen und habe daseibst grosse Summen in Empfang genommen. Dies ist der Inhalt des Gutachtens, so weit er hier in Frage kommt; was sich sonst noch in demselben von literar- und culturhistorischem Werthe findet, bleibe vorläufig auf sich beruhen. Wir fragen nun, in welcher Zeit fand das angeführte Ereigniss statt? Wer war der König, um dessentwillen man sich in Frankfurt in so grosser Unruhe befand und der nach seinem Einzuge dort so grosse Summen erhob? Befanden sich nur die dortigen Juden in so grosser Aufregung oder war diese eine allgemeine? Und endlich, was war es für ein Gelübde, in Folge dessen die Lage der Frankfurter eine so ungünstige war? Die Beantwortung aller dieser Fragen wie das richtige Verständniss der Ihnen später im Originale mitzutheilenden historisch wichtigsten Stelle in dem betreffenden Gutachten habe ich

nun aus folgender Erwägung ermittelt. R. Jacob Levi, gewöhnlich Mahari genannt, welcher 1427 in Worms gestorben ist, war in den letzten 10—12 Jahren seines Lebens als die erste rabbinische Autorität in Deutschland bekannt und brauchte sich in jener Zeit weder wegen eines Bescheides an andere Gesetzeslehrer zu wenden, noch konnte es ihm damals an der nöthigen Befähigung zur Entscheidung von Eheangelegenheiten fehlen. Das Faktum muss demnach vor 1415 und da er schon in Mainz Rabbiner war, erst nach dem Jahr 1400 stattgefunden haben, da er vorher schwerlich ein so bedeutendes Rabbinat bekleidet haben dürfte. Einen Schritt weiter zur Ermittlung des richtigen Jahres zwischen 1400 und 1415 führt die Beachtung der Mittheilung, dass die Hochzeit des jungen Mannes damals gleich nach dem ersten Sabbath des zur Erinnerung an die von den Makkabäern errungenen Siege stattfindenden Chanuka- oder Weibefestes gefeiert werden sollte. Dieses am häufigsten in den December und nur selten in die letzten Tage des November fallende Fest wird nämlich bekanntlich am 25ten des Monats Kislew gefeiert und dauert acht Tage. Da nun von dem ersten Sabbath dieses Festes die Rede ist, so muss es damals auch einen zweiten innerhalb desselben gegeben haben und dies ist nur möglich, wenn der erste Tag d. h. der 25te Kislew auf einen Sabbath fällt, weil sonst während jener acht Tage nur ein Sabbath vorkäme. Berechnen wir nun die Jahre von 1401—1415, so findet sich, dass es innerhalb derselben nur vier giebt, nämlich die Jahre 1407, 1410, 1411 und 1414, in denen der erste Tag des Chanuka-Festes auf Sonnabend fiel und müsste demnach das Ereigniss in einem dieser vier Jahre stattgefunden haben. Befragen wir alsdann die Geschichte, ob man im December 1407, 1410 oder 1411 in Frankfurt wegen des Königs Ruprecht oder Siegmund in Sorge und Schrecken lebte, so erfahren wir nichts; wohl aber war dies im Jahre 1414 der Fall. Im Juli dieses Jahres hatte nämlich König Siegmund von Basel aus seine Reise zur Krönung nach Aachen angetreten und während seines Aufenthalts in Heilbrunn am 14. und 15. October suchten sich die Reichsstädte mit ihm wegen der Steuer der bei ihnen ansässigen Juden zu vergleichen. Sich auf das alte Recht der Krönungssteuer stützend, begehrte er nämlich von den Juden den dritten Theil ihres Vermögens und wollte sich auf eine Ermässigung um so weniger einlassen, als er damals zur Bestreitung der Kosten für das bevorstehende Costnitzer Concil sehr viel Geld brachte. Mit den meisten Städten kam es hierauf zu einer Vereinigung, in Folge deren die Juden enorme Summen zahlen mussten. Mit der Stadt Frankfurt aber, welche wahrscheinlich in Rücksicht auf die von Karl IV. am 25. Juni 1349 ihr ausgestellte Acte, durch welche die dortigen Juden Eigenthum der Stadt wurden, eine Ermässigung der von den dortigen Juden verlangten Steuer begehrte, konnte er sich nicht einigen und war deshalb über die Stadt so aufgebracht, dass er seine Reise nach Speyer nicht über Frankfurt

sondern über Heidelberg fortsetzte und von einer Entschuldigung der Frankfurter Gesandten nichts hören wollte. Als hiernach der Burggraf Friedrich von Nürnberg den letzteren den Unwillen des Königs zu erkennen gab, schrieben diese an den Rath, die Angelegenheit wegen der Juden schnell zu beendigen, um die Gnade des Königs wieder zu erlangen¹⁾. Die Stadt befolgte den Rath ihrer Gesandten und als Sigmund am 9. December von Friedberg aus an sie wegen der Judensteuer schrieb, vereinigte man sich über die Summe, worauf der König am 12ten desselben Monats, nach Aschbach, mit zahlreichem Gefolge seinen Einzug in Frankfurt hielt und dort bis zum 14ten verweilte. Diese Angabe stimmt genau mit der in unserem Gutachten, wo es heisst, dass der König während des Chanuka-Festes mit seinem Gefolge nach Frankfurt kam, dessen erster Tag im Jahre 1414 auf den 8. December fiel, so dass Sigmund hiernach am Mittwoch dem fünften Tage des genannten Festes seinen Einzug in Frankfurt gehalten hätte. Nunmehr ist aber nicht allein die Zeit, in welcher jenes Faktum stattfand, genau fixirt, sondern wir wissen auch, welcher König damals in Frankfurt einzog, wissen ferner, dass zu jener Zeit nicht allein die Juden, sondern auch sämtliche Einwohner der Stadt in Aufregung waren, da sie des Königs Gunst verscherzt hatten, welche sie wieder zu erlangen bemüht sein mussten und endlich wissen wir auch, was es für ein Gelübde war, in Folge dessen sich die Juden in so ungünstiger Lage befanden, da diese, wie es Brauch war, auf ihren Judenschuld geloben mussten, nicht mehr zu besitzen als sie angaben und wovon sie dem Könige den dritten Theil zu entrichten hatten. Jetzt ist aber auch die betreffende Stelle in dem Gutachten in allen ihren Einzelheiten klar und lautet dieselbe folgendermassen: *זכרנו (זמן החנוכה) שהיה שנה זושני הארץ בלואים וסורדים לחמה²⁾ (השלך וכקושי נדחה על שנה ראשון לחנוכה . . . הם בוראנקווארט אשר הם מקום החנוכה דחה אזי הקדש היו צדין בלואים בודים ומצאים בכל יום על בוצה השלך לספר עמי וני יודע היצד יחלבללו וכן היה תוך ימי החנוכה בא שנה . . . d. h. die Anfänge auf einen früheren Termin festgesetzte Hochzeit wurde verschoben, weil alle Einwohner der Stadt bestürzt und aufgereggt waren wegen des Zornes des Königs und nur mit knapper Noth wurde sie bis zu dem ersten Sabbath des Chanuka-Festes verschoben . . . Und auch in Frankfurt, dem Wohnsitze des Vaters des Bräutigams, wo die Hochzeit stattfinden sollte, waren sie (die Juden) noch wegen der an Eides Statt gegebenen Versicherung bestürzt und hofften täglich auf die Ankunft des Königs, um sich mit ihm zu einigen, und wer weiss, wie sie sich*

1) Siehe Jäger, Geschichte von Heilbronn I, 179; Aschbach, Geschichte Kaiser-Sigmunds I, 405 u. 413 und Janssen, Frankfurter Reichs-correspondenz I, 263 u. 266.

2) Der erste Mal ist *מחמת שנה* = quia und das zweite Mal *השלך* = propter rem regis ad legem.

aus der Schlinge ziehen werden. Und so war es denn auch, während der Chanuka-Festtage hielt der König dort nebst seinen Fürsten seinen Einzug und zog von ihnen grosse Summen ein. Somit setzen die aus der allgemeinen Geschichte bekannten Vorgänge diese Stelle in dem RGA. in ihr rechtes Licht, wie umgekehrt diese wiederum zur Aufklärung jener beiträgt.

Ist es mir nun, hochg. Hr., wie ich hoffe, gelungen, Ihnen durch diese wenigen und leicht zu vermehrenden Beispiele den Nachweis zu liefern, welchen Gewinn schon ein Zweig der Wissenschaft, nämlich der der Geschichte, selbst von demjenigen Theile der neuhebräischen Literatur zu erwarten hat, bei welchem man auf eine wissenschaftliche Ansbente am allerwenigsten rechnen zu dürfen glauben sollte, so wird es keines weiteren Beleges bedürfen, dass es bei einer eifrigenden Forschung in das Gesamtgebiet der genannten Literatur nicht fehlen kann, die herrlichsten Früchte von dem Baume der Erkenntniss und des Wissens zu brechen und dass es daher an der Zeit wäre, die diesem Wissenszweige bisher zu Theil gewordene Vernachlässigung aufzugeben und sich demselben mit gleichem Eifer und Fleisse wie den anderen orientalischen Disciplinen zu widmen. Ihnen, hochg. H., gehört das Verdienst, die neuhebräische Literatur in das Gebiet der orientalischen Philologie eingeführt zu haben und jeder Band Ihrer Zeitschrift giebt davon Zeugnisse, wie Sie das auch in Ihr sich kundgebende Geistesleben zu würdigen bestrebt sind und den Erzeugnissen derselben den ihnen gebührenden Platz neben den übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen gönnen. Möge es Ihnen auch beschieden sein, dahin zu wirken, dass die neuhebräische Literatur auch in den Akademien und Universitäten ihre Vertretung finde und dass in Zukunft demjenigen, der das Studium derselben zu seiner Lebensaufgabe gemacht, wie dem Jünger der jüdischen Wissenschaft überhaupt, Befriedigung seines Wissensdranges von den höchsten Lehrstühlen herab werde, damit nicht noch ferner die sonderbare, dem kosmopolitischen Charakter der Wissenschaft wenig entsprechende Erscheinung sich zeige, dass, während in Folge der unser Jahrhundert auszeichnenden Humanität und Toleranz die Ansichten einer finstern Zeit immer mehr schwinden und auch die Juden mit dem Massstabe der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe gemessen werden, ihrer Wissenschaft und Literatur, deren Leistungen vom humanen Gesichtspunkte aus um so höher angeschlagen werden sollten, als sie, fern von jeder Aufmunterung und Anerkennung von aussen, nur in dem Triebe nach Erkenntniss wurzeln, noch immer der Eintritt in das Pandämonium des Geistes verwehrt bleibt und somit den Geistern versagt wird, was als Zeichen unserer Zeit den Körpern längst gewährt ist.

Phönikische Analecten.

Von

Dr. O. Blau.

4.

Die Inschriften von Ipsambul, Andenken der Söldner Psammetichs I. vom J. 650 v. Chr.

Vgl. *Sauley*, *Berue archéol.* IV, 2, p. 757 ff. — *Rödiger*, *zfig. Lit.* Zug. 1846, No. 243. — *Judas*, *Étude égyptiote de la langue Phénicienne* p. 163 ff. — *Hitzig*, *Ztschr. d. DMG.* XII, 8: 696 ff. — *Levy*, *Phön. Studien* III, S. 19 ff.

Vor nun zwanzig Jahren entdeckte der gelehrte Franzose Ampère an einem der prächtigen Colosse, welche vor dem Felsentempel von Ipsambul in Nubien sitzen, ein paar Zeilen phönikischer Schriftzüge, die seitdem die Aufmerksamkeit der phönikischen Alterthumsforscher wiederholentlich beschäftigt haben, ohne jedoch bisher einer genügenden Erklärung theilhaftig geworden zu sein. Nach einer Mittheilung Sauley's, welchem Ampère die erste Abschrift übersandt hatte, gab Guigniaut in der *Revue de Philologie* 1845 p. 500 eine vorläufige Notiz darüber. „Sie ist“, schliesst er, „im Phönikischen bis jetzt das einzige Beispiel jener Pilgerinschriften, von denen mehrere Denkmäler Aegyptens und namentlich der berühmte Coloss des Memnon so zahlreiche Proben bieten.“ War diese allgemeine und ungefähr richtige Ansicht von dem Zweck der Inschrift schon aus dem blossen Fundorte auch ohne Verständniss des Textes mit Leichtigkeit zu gewinnen, so war es weniger leicht aus den im ganzen wohl erhaltenen Zeichen einen entsprechenden Sinn herauszuringen. Die oben angeführten älteren Erklärungsversuche dürfen um so mehr auf sich beruhen bleiben, als sich herausgestellt hat, dass die Ampèresche Copie nicht vollständig war. Das Verdienst den Text besser copirt zu haben, gebührt erst Lepsius, dessen Denkmälerwerk (Abth. VI, Bl. 98) eine von der Ampèreschen unabhängige und sorgfältige Abschrift enthält, welche neuerdings Levy (a. a. O. Taf. no. 2a—c.) wiederholt und mit Recht als Grundlage künftiger Entzifferung angesprochen hat. Auch diesem gewandten Paläographen ist es indes nach seinem eigenen Geständniss nicht gelungen, eine befriedigende Entzifferung zu bieten, und da er selbst

Inscriben von Ipsambue.

140 W XYE 779418990

40799039π↓x(47月4 7741

21. 17. 1. 10. 19. 18. 17. 16. 15. 14. 13. 12.

1 V 3 9 A 2 9 5 0 V 4 2 A 4 9 2 V 3 9 1

[illegible]



sie von andern erwartete, so stehe ich nicht an, die meinige dem öffentlichen Urtheil zu übergeben, nachdem Hr. Prof. Lepsius die ausserordentliche Gefälligkeit gehabt hat, mir die Originale seiner Papierabdrücke zur Verfügung zu stellen, denen ich in manchen Einzelheiten Berichtigungen entnehmen konnte. — Auf beifolgender Tafel gehe ich den Text, wie ich ihn unter Zugrundelegung des Abdrucks in den Denkmälern durch nochmalige sorgfältige Revision der Papierabklatsche gewonnen habe.

Er besteht, wie man sieht, aus drei verschiedenen Inschriften, von denen ich a und b von einer und derselben Hand, aber nicht gleichzeitig geschrieben halte, c aber als eine besondere Inschrift von anderer Hand betrachte.

Statt mit a anzufangen könnte man auch c als Anfang des Schriftstücks ansehen. Da aber a am tiefsten unten auf dem Coloss steht, so darf man sie wohl als die zuerst geschriebene gelten lassen. Im Original stehen übrigens alle drei Inschriften weiter auseinander entfernt als auf der Tafel; a rechts unterwärts, c links oberwärts von b.

Wie Levy richtig erkannt hat, sind die Zeichen rechts von der Klammer in b nur eine Wiederholung aus dem zweiten Theile derselben Inschrift; so jedoch, das scheint mir, dass der Schreiber vielmehr zuerst die rechts stehenden Zeilen schrieb, dann aber die Inschrift mit einer anderen Redewendung amplifizierte und nach dieser zweiten Redaction die erste durch das Klammerzeichen abschloss. Die Stellung zur rechten Seite bei einer von rechts nach links laufenden Schrift, spricht dafür ebenso deutlich, wie der Inhalt. Nicht unwichtig schien es mir auch, die seltsamen Zeichen rechts unter b, sowie über und unter a, welche in Levy's Nachzeichnung fehlen, wiederzugeben, da sie sichtlich zu den Inschriften gehören, und vermuthlich Data enthalten, die uns freilich noch nicht lesbarlich sind.

Der grosse Werth, den diese Inschriften für die Erforschung des phönikischen Alterthums haben, besteht nicht sowohl in den Folgerungen, die aus ihrem Vorhandensein sich für den phönikischen Verkehr in diesem Lande ergeben, wie Movers (Phön. II, 3 S. 335) hervorhob, auch nicht allein in ihrer hohen sprachlichen Bedeutung, indem sie allein mehr neues Sprachgut zu Tage fördern, als z. B. die 89 Davisschen Votivsteine aus Carthago zusammengekommen, als vielmehr darin, dass sie ein historisches Denkmal einer anderweit beglaubigten und chronologisch feststehenden Begebenheit sind.

Alle Erklärer sind darüber einig, dass diess vereinzelt weit von dem phönikischen Mutterlande und seinen Colonien versprengte Schriftdenkmal seinen Ursprung der gelegentlichen Anwesenheit eines Trupps Phönikier verdankt. Um zu erfahren, wie und weshalb diese hierher kamen, sind wir glücklicher Weise nicht auf die Entzifferung der Inschrift allein angewiesen; vielmehr enthält der Coloss, an dem sie steht, ein anderes Zeugniß über die Anwesenheit phöniki-

seher Fremdlinge, das der höchsten Beachtung werth ist. Dies ist die merkwürdige griechische Inschrift, in welcher die Söldlinge im Dienste des Königs Psammetich auf seinem Zuge nach Aethiopien ihren Aufenthalt in Ipsambul verewigt haben.

Diese Inschrift lautet nach Ross Archäol. Aufsätze 2. Sammlung S. 555:

Βασίλειος Ἰσίδωρος ἐς Ἐλεφαντίνων Ψαμμήτιον
ταῦτα ἐγγράψαν τοι σὺν Ψαμμήτιον τῷ Θεοκλῶνι
ἐπίστον γλῶττα δι Κίρκου κατεπερθεν, ἐς ὃ ποταμὸς
ἐνι. Ἀλλογλωσσος Πηλεποτάσιρτο, Αἰγύπτιος δὲ Ἀρασίς.
Ἐγραψὲ Σαρμάρχων Αὐσιβίζω καὶ Πήληκος Οὐδάρω.

Der König Psammetich, auf den diese Inschrift sich bezieht, ist, wie Ross a. a. O. dargezogen hat, kein anderer als Psammetich I., dessen Regierungsantritt neuere Chronologen (Gutschmid, Beitr. zur Gesch. des alten Orients S. 115) mit Sicherheit auf den 5. Febr. 664 v. Chr. ansetzen zu können glauben, dessen Zug nilaufwärts nach Nubien um die Mitte des 7ten Jahrhunderts, ein wenig früher oder später als 650 v. Chr., fallen muss. Nach Herodot, Diodor, Strabo und anderen Schriftstellern, die dieser Expedition Erwähnung thun, hatte Psammetich, der von Anfang seiner Regierung an die Ausländer in einer Weise begünstigte, wie kein ägyptischer Herrscher vor ihm, und insbesondere seine Truppen durch ausländische Söldner verstärkte, durch die bevorzugte Stellung der Fremden seine ägyptischen Unterthanen so erbittert, dass, während er auf einem Feldzuge in Syrien abwesend war, die Aegyptier sich empörten und nach Nubien anwanderten, wo sie (nach Plin. VI, 35) ost- und westwärts von Meroc sich in unerreichen Landschaften festsetzten. Psammetich verfolgte sie mit seinen getreuen Söldnerschaaren. Herodot bestätigt ausdrücklich (II, 28: 30) die Angabe der griechischen Inschrift, dass der König nach Elephantine kam, Diodor (I, 67) die, dass die Verfolgung zu Schiffe geschah. Wenn die Inschrift sagt, dass die Expedition „über Kerkis hinauskam, soweit der Fluss es gestattete“, so ist zwar dies Kerkis geographisch nicht weiter bekannt, aber ein Blick auf die Karte zeigt, dass eben die Katarakten südlich von Wady Chalfa (s. namentlich Vogde Athen. frag. Beil. no. 9. 1855, S. 81) das Hemmniss gewesen sein müssen, das die Schiffe an dem weiteren Vordringen hinderte, und somit wahrscheinlich auch die bei der Gelegenheit gefassten Pläne Psammetichs, die Quellen des Nils zu entdecken (Klearch fr. 74 bei Müller Fr. II, Gr. II, 325) zu Schanden machte. Ueber die Elemente, die das Expeditionsheer bildeten, gibt Klearch an eben angeführter Stelle einen Wink, indem er von Libyern spricht, die gleichzeitig die Sahara exploirtiren sollten, und von Ichthyophagen, die für den Zug besonders ausgebildet wurden, und die er in seiner Fälscht mit einem kleinen Jota schreibt, als hätten sie bloss von den im obren Nil zu findenden Fischen leben sollen, während seine Quelle augenscheinlich von der Völkerschaft der Ichthyophagen an der afrikanischen

Küste östlich vom Nillande reden wollte. Diodor (I, 66) sagt, dass das Soldvuerheer, welches Psammetich gewonnen hatte, aus Ionern, Karern und Arabern bestand; es war wohl dasselbe Heer, mit welchem Psammetichs Nachfolger Necho nach Syrien zog, und das der Prophet Jeremias (46, 8. 9) aus Libyern, Aethiopern und kleinasiatischen Griechen (לִיבְיִים , $\text{כְּשִׁי$ und כְּנָעִי) bestehen lässt. Eine solche Zusammensetzung des Heeres aus den verschiedensten Völkerschaften muss man sich aber gegenwärtig halten, um sich die Gruppe von Söldlingen zu veranschaulichen, die dort am Coloss von Ipsambul ihre Namen eingeschrieben haben. Sie bestand, wie die Namen selbst lehren, aus einem Ägyptisiren, vielleicht wie Ross meint, schon in Aegypten gebornen, Griechen, Psammetichs S. d. Theokles, als Führer; sodann einem Iorischen (karischen) Griechen Damearchon S. d. Anseibichos als Schreiber, einem Aegyptier Anasia, einem $\alpha\lambda\lambda\omicron\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\varsigma$ $\text{An}\chi\epsilon\alpha\tau\eta\sigma\iota\mu\alpha\tau\omicron$, in welchem Andere einen Aethiopier vermuthet haben, ich eher einen Berbern Dochepe S. d. Tasimto finden möchte, da der letztere Name eine specifisch berberische Form ($\text{ta}\chi\iota\mu\tau$ bedeutet appellativisch im Berber. „Schavin“, $\text{ta}\chi\iota\mu\tau$ „eine Schöne“) zur Schau trägt; und endlich einem $\text{H}\eta\lambda\eta\kappa\omicron\varsigma$ (oder $\text{H}\eta\lambda\epsilon\kappa\omicron\varsigma$) S. d. $\text{O}\eta\delta\epsilon\mu$, der dem Namen nach von Geburt sicher kein Grieche, sondern ein Phönikier oder Libyer war. Ross hat schon den libyischen Namen $\text{H}\eta\lambda\epsilon\kappa\omicron\varsigma$ (Steph. Byz. S. 521 Meib.) verglichen, zu welchem ich den ähnlich klingenden אֶהֱבֵה u. pr. Nchem. 10. 25 stelle, während er für $\text{O}\eta\delta\epsilon\mu\omicron\varsigma$ auf jegliche griechische Etymologie verzichtet. Franz conjectirte statt dessen $\text{O}\eta\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$, was sofort an $\text{O}\eta\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ d. i. זֶלֶם bei Sanchuniathon erinnert; da aber nach den besten Copien bei $\text{O}\eta\delta\epsilon\mu\omicron\varsigma$ stehen zu bleiben ist, so möchte dies am richtigsten als libyphönikische Erweichung זֶלֶם aus זֶלֶם = זֶלֶם u. pr. Dav. 78, wie $\text{A}\rho\delta\eta\mu\omega\iota$ aus $\text{A}\rho\delta\eta\mu\omega\iota$ (Theop. p. 111), $\text{O}\eta\delta\epsilon\mu\omega\iota$ = זֶלֶם (Gek. M. Ph. p. 403) zu erklären sein (vgl. Levy Phön. Stud. II, 52. Phön. WR S. 17 u. S. 9). Phönikier im Dienste Psammetichs zu finden, kann ja überhaupt nicht befremden, da ausser den obigen Zeugnissen über Libyer in seinem Heere auch anderweite Nachrichten das zahlreiche Vorhandensein des phönikischen Elementes in Aegypten in damaliger Zeit voraussetzen. Psammetich hatte schon bald nach Antritt seiner Regierung den dort verkehrenden Phönikiern Begünstigungen eingeräumt, die sie früher nicht genossen hatten (s. die von Mövers: Phön. II, I, 418 angezogenen Stellen). Auch das 19. Capitel des Jesaias, welches von vielen Erklärern auf die Zeit Psammetichs bezogen wird, nach andern aber die kurz vorhergehende Periode der äthiopischen Herrschaft vor Augen hat, gibt einen bedeutsamen Wink zum Verständniss dieser Verhältnisse, indem es bezeugt, dass damals in fünf ägyptischen Städten die phönikische Sprache geredet ward (v. 18). Geht also aus der griechischen Inschrift von Ipsambul, zusammengehalten mit biblischen und klassischen Zeugnissen, hervor, dass unter den Soldtruppen, welche Psam-

metisch zu dem Zuge nach Aethiopien führte,“ sich auch Phönikier befanden, wobei die Vermuthung nahe liegt, dass sie besonders dem Antheil, den die Marine an dieser Expedition hatte, nicht fremd waren; steht ferner aus der griechischen Inschrift fest, dass die Soldtruppen des Psammetich hier bei Ipsambul geraubt und Masse gehabt haben, um ihre Namen in die Felsen einzugraben; geben wir endlich allen diesen Thatsachen ihren Platz innerhalb der Geschichte der politischen und commerciellen Beziehungen Phöniciens zu Aegypten, in welcher kaum ein zweiter Moment erfindlich ist, wo Phönikier unter ähnlichen Umständen nach Nubien zu kommen Anlass hatten, da, namentlich seitdem Psammetich die ägyptischen Häfen den Griechen geöffnet hatte, die Phönikier von den meisten, besonders den ägyptischen Stationen und Colonien ihres Welthandels verdrängt wurden (Movers Phön. II, 1, 416 ff. Duncker Gesch. d. Alterth. III, 495–500 ff.), so dass es für jede spätere Datirung unsrer Inschriften an geschichtlichen Anhaltspunkten fehlt; — so ist die Folgerung, dass das phönikische „Gekritzeln“, welches auf den Colossen von Ipsambul die in Rede stehenden und andere (Leps. a. a. O. und Levy, Phön. Stud. III, 25) Inschriften darboten, gleichzeitig und aus gleichem Anlasse entstanden sei, wie das „Geschreibsel“ der griechischen und barbarischen Söldner Psammetichs, eine so nahe liegende, dass sehr starke Gegengründe äusserer und innerer Art dazu gehören würden, um sie nicht zu ziehen. Nun bestätigt aber die Entzifferung der Inschrift schon in ihrem leichtesten und leserlichsten Theile die Richtigkeit dieser Folgerung so entschieden, indem sie von einem vorüberziehenden (לבר) Heere (צבא), von dem glücklichen Verlauf (הכשר) eines Kriegszuges (לחם), und von dem Frohlocken (כלש) und den Siegesreigen (סחרם) der Krieger spricht, dass ein Versuch den schwierigeren Theil damit in Einklang zu bringen, wohn besonders die Erkenntniss des Namens Psammetich in den Buchstaben חמסכחתי gehört, nicht fähig von der Hand gewiesen werden kann. Autopsie der Inschriften würde wohl mit völliger Sicherheit entscheiden können, wie die griechische Inschrift und der phönikische Text in Bezug auf Alter und Zusammengehörigkeit sich gegenseitig verhalten. Vielleicht kommen auch, mir nicht zugängliche, ägyptische Denkmäler aus der Zeit des Psammetich meiner Annahme zu Hilfe. Schon jetzt erhellt aus der Uebersicht, in welcher Lepsius (Taf. 98) die gegenseitige Stellung der Inschriften zu einander veranschaulicht, dass die griechische mit unsrer a auf demselben Coloss in gleicher Höhe vom Boden steht, was im Allgemeinen als ein Beweis für ihr Alter und ihre Gleichaltrigkeit gelten kann, da je mehr die Colosse im Sand verschüttet wurden, desto höher hinauf die Menschenhände gelangten, die unrigen aber am tiefsten unten stehen, so dass Lepsius sie erst unter den Sandschichten bloss legen konnte.

Einstweilen halte ich nach diesen Ausführungen dafür, dass

unsre phönizischen Inschriften mit der griechischen Soldnerinschrift gleichzeitig sind.

Wenn nun schon diese griechische, wie Ross so schwer betont, dadurch von der höchsten Bedeutung ist, dass in ihr „uns endlich einmal eine unbezweifelt echte griechische Inschrift aus der Zeit vor Peisistratos und Solon entgegentritt, die ein beziehungsweise sicheres Datum trägt, d. h. die mit Bestimmtheit um die 40. Olympiade, also in die Mitte des 7. Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung gesetzt werden kann“, und dadurch, dass sie in dieser Zeit den Gebrauch der griechischen Schrift als geläufiges Verständigungsmittel bei griechischen und afrikanischen Landsknechten verbürgt, so ist nicht minder die phönizische Inschrift in doppelter Beziehung unschätzbar, wenn sie uns ein Denkmal aus einem bestimmten Jahrzehend erhalten hat, und den Gebrauch der Schrift im Handel und Wandel des täglichen Lebens einmal ausserhalb des Bereichs obrigkeitlicher Decrete oder handwerkamässiger Leistungen des Griffels geübter Steinmetzen aufweist.

Vorbehaltlich besserer Erkenntniss mancher Einzelheiten, wenn die Inschrift noch einmal von kundiger Hand und mit kundigem Auge im Original revidirt sein wird, lese ich zunächst den ersten Theil (a und b) folgendermassen:

a.

| | |
|-----------------------------------------|---|
| כא ית עבר פתח בן יתר אש מאחד לצ[כ]א חטס | 1 |
| בחדר העבר אש | 2 |

b.

| | |
|----------------------------|---|
| כשיבם עבר פתח | 3 |
| אש עלש הכשר לחטס | 4 |
| נר הכל במחלס כנעזר לחר חטו | 5 |

was ich überseztte:

1. 2. Hier anwesend opferte Pothub b. Jether, welcher war im Gefolge des damals (?) vorüberziehenden Heeres des Psammetich. (Datum)
3. Bei ihrer Rückkehr opferte er abermals
4. frohlockend über den glücklichen Verlauf seiner Heerfahrt;
5. Er besuchte den Tempel im Siegesreigen; denn es gelang ihm zu entgehen dem Verderben. (Datum)

Erläuterung:

a.

כא ית עבר. Zugedogen, dass auch Levy's (a. a. O. III, S. 21) in Parenthese gestellte Vermuthung, es sei כאית zu einem Worte in der Bedeutung des hebräischen כא zu verbinden, nicht unmöglich ist, liegt es doch näher כא = כא und ית = ית zu nehmen, zwischen welch letzterem und aramäischem אית, א, die phönizische

Form also die Mitte hielte; mit folgendem Particp wörtlich: „hic adsoit sacrificans“; oder כ ist die im Phönikischen so häufige Temporalconjunction und איה = ים, dann כנר praeteritum: „ut adsoit sacrificavit“. — כנר ist hier, wie in Z. 3 und in Inschr. c absolut gebraucht, wie in Jes. 19, 23, in dem bereits oben wegen der historischen Beziehungen zu unserer Inschrift angezogenen Capitel. (Siehe auch unten Beigabe 1.)

יהה בן יתר, Eigennamen, deren zweiter aus dem A. T. länglich bekannt, deren erster wenigstens genügend zu erklären ist, zumal wenn man für die Namengebung an den bildlichen Ausdruck יהה בן יתר Job 30, 10 denkt. Eine unmittelbare Beziehung auf die Gottheit Phthah liegt nicht darin, wie diejenigen Erklärer annehmen dürfen, welche כנר יהה zu einem Eigennamen verbanden. (S. unten Beigabe 2.)

אחז, das bekannte phönikische Relativpronomen = אחר mit folgendem Partic. Dual von אחז, eigentl. „der beigegeben, zugehört, adjunctus, war“. Ich habe aber übersetzt, als wenn אחר „vom Gefolge“, weil das besser hebräisch wäre, wenn anders die Handschrift Pethachs gestattet, hier das fragliche Zeichen, dessen Schaft auch in יתר auffallend kurz gerathen ist, für Resch zu nehmen.

צבא Das erste Zeichen ist in beiden Copien zu verschieden von dem häufig vorkommenden א, wofür andre Erklärer es nahmen, als dass es diesen Werth haben könnte. Auf den Münzen des Königs צרק (s. Ztschr. XIV, 658) ist das צ ganz ähnlich gezeichnet. Auf diesen Buchstaben folgt in Lepsius' Copie eine Lücke im Stein, die gerade für einen Buchstaben Raum lässt, in der Apporechen bei Judas ist dieselbe jedoch nicht bemerkbar. Nach sorgfältiger Untersuchung des Lepsius'schen Papierabdrucks hat mir die Ergänzung eines ב die leichteste Conjectur geschienen, im Falle jedoch eine genauere Revision ergeben sollte, dass ein Jod, also ציא, steht, so würde bloss statt צבא „Herr“, ציא = hebr. ציי „Flotte“ zu lesen sein, ohne den Sinn wesentlich zu modificieren.

הסכברא Levy las diesen Namen früher Achimasi-bath-Chajah (Phoen. Stud. I, S. 10); neuerdings theilt er „Ahmosei Tochter Hai's“ (Ph. St. III, 31). Dem wage ich die Vermuthung an die Seite zu stellen, dass der Name nichts anderes ist, als eine Semitisirung des ägyptischen Namens Pwantik, den die Griechen durch Πωντικος, Πωντικος wiedergeben, der jedoch, wie Prof. Lepsius mir sagt, eine ägyptische Etymologie nicht zu haben scheint. Der Phönikier würde ihn etwa Hamsabaticchi oder Himsabaticchi gesprochen haben. Bei der Umschreibung ägyptischer Namen und Worte kommen bei Semiten, wie Griechen, solche Ungleichheiten vor, dass diese noch eine der leidlichsten wäre, zumal wenn man einen Stellenausch zwischen m und b annähme, so, dass unsere Form aus Habamaticchi verderbt wäre. Ähnliche Willkürlichkeiten sind es, wenn der ägyptische Name des Krokodils tmaah arab. تماسح von Herodot (2, 69) durch χάρμη,

der Königsname *Ψαμμήτης* durch *سومانیس* (Makrizi b. Fleischer Abulf. histor. Autent. p. 229) wiedergegeben ist und anderes, dessen Beibringung ich Aegyptologen überlassen muss. In ägyptischen Denkmälern selbst kommt die Orthographie *Samptek* statt *Psamtek* vor (Brugsch Ztschr. d. DMG. X, 679). Das vorgeschlagene *π* scheint insbesondere den Phönikiern mundgerecht gewesen zu sein, wo sie ägyptische Worte wiedergaben, wie in den aramäisch-ägyptischen Inschriften *atep* durch *ܐܬܦܬ*, *apis* durch *ܐܦܝܬ* ausgedrückt ist (Levy Ztschr. d. DMG. XI, 69). Ueberdies erleichterte die Entstellung des Namens noch das Streben, demselben eine Etymologie nach semitischer Art zu geben und damit einen dem soldatischen Humor wohl anstehenden Witz zu verbinden; *המס ברחי* quasi „den Ruhestörer“ konnten die phönikischen Söldlinge ihn füglich etwa nennen, weil er auszog: „in Schiffen, Mohrenland zu schrecken in seiner Ruhe“ sagt Ezechiel 30, v. 9. Genug, um die Gleichstellung von *המס ברחי* mit dem *Ψαμμήτης* der griechischen Inschrift zu rechtfertigen, und daraus, wie oben geschehen, die Folgerung zu ziehen, dass hier wirklich ein Andenken an den König Psammetich I. erhalten ist. Schliesslich ist noch zu bemerken, dass das letzte Zeichen der Zeile, bei welchem Levy zweifelhaft ist, ob es als *ס* zu nehmen oder in *י* aufzulösen sei, darum richtiger für *ס* gehalten wird, weil das *י* in der Inschrift überall anders gezeichnet ist, als es sonst hier aussähe.

הכבר אמ In Lepsius' Copie sind das zweite und dritte Zeichen dieser Gruppe nicht deutlich; Ampère hat *כבר*, woran nur Hitzig sich gehalten hat. Rödiger und Levy (Ph. St. I, 10) haben schon *כבר* hergestellt. Ich punktierte sonach *הכבר* „das vorüberzog“, speciell vom Marsche hinwärts, im Gegensatz zur Rückwärtsbewegung (s. die folgende Zeile), wie *כבר יאב* häufig im A. T. verbunden wird, und beziehe es auf *צבא*. Bei dem Schlussworte *אמ* kann ich mich der Vermuthung nicht erwehren, dass der Schreiber nicht ganz zu Ende gekommen ist mit einer Phrase, in der etwa, wie in dem *ὁ ποταμός ἀπὸς* meines griechischen Kameraden, das Ziel des Marsches angegeben sein sollte. Sonst müsste man, wie ich in Ermangelung etwas Besseren thue, *אמ* nicht für das gewöhnliche Relativ, sondern = *אז* „damals“ nehmen. Beispiele einer Vertretung des hebräischen *י* durch phönikisches *י* bieten gleich die nächste Inschrift in phön. *גלם* = hebr. *גלם* und das phön. *כבר* = *כבר* (Levy Ph. St. III, 34).

b.

Den zweiten Theil der Inschrift schrieb der Verfasser der ersten nach meiner Auffassung, als die Expedition nach Ipsambul zurückgekehrt war. Wie nämlich aus den eben erwähnten Worten der griechischen Inschrift *ἐλθὼν Κίρως κατέπλεον ἐς ὁ ποταμός ἀπὸς* verglichen mit den topographischen Verhältnissen der Gegend erhellt, war Ipsambul nicht das äusserste Ziel des Zuges gewesen,

sondern ist nur die Station, auf welche das am Vordringen verhinderte Heer sich wieder zurückzieht. Für die Abtheilung der Inschrift in einzelne Sätze und somit für das Verständnis des Ganzen ist vor allem wichtig, dass die zwei Zeilen rechts vor der Klammer, die ich oben als anfängliche Redaction bezeichnete, deutlich die Sätze enthalten:

נר הבן במהלם
אש עלם הכשר לחסה

- d. 1 „er besuchte den Tempel im Siegesreigen,
„frohlockend über den glücklichen Verlauf seiner Hoerfahrt.“

Die verbesserte und vermehrte Redaction setzt diese Sätze um, und fügt hinzu, dass der Schreiber abermals seine Andacht vorrichtete und ein Opfer brachte.

כשינסם nämlich gilt mir = hebr. הָשִׁיב infin. Hiph. mit präfigirtem כ temporale und suffigirtem pronom. 3. plur.; wörtlich: „als er (Psammeth) ein (die Truppen, צבא, als Collectivum pluralisch gedacht) zurückführte“.

עבר פעם Der Auffassung Levy's, welcher hier einen Eigenamen Abd-Paam und eine neue phönikische Gottheit פעם witterte, möchte ich entgegenhalten, dass Augustinus, der besser punisch verstand als wir alle beide, den Namen Namphamo, auf den sich Levy dabei beruft (denn נַמְפַּמּוֹ ist davon nicht verschieden), bereits ungleich glücklicher durch *boni pedis hominem* gedeutet hat (vgl. Ges. mon. 412; wozu ich aus einer lat. Inschrift noch die Variante *Namplamo* notirt habe), und nirgend sonst etwas von einer solchen Gottheit nachgewiesen werden kann, während פעם in der von mir hier vorgezogenen Bedeutung bereits anderwärts (*Umm-el-Awamid* I, 3. 7. Levy Ph. St. III 37) als phönikisch bekannt ist; es entspricht hebräischem הָעֵם „noch einmal“; der Artikel fehlt im Phönikischen und konnte fehlen, so gut, wie sein arabisch-türkisches Synonym *نفس* weder Artikel noch Pärikel nöthig hat, um die Bedeutung „noch einmal“ anzunehmen.

אש עלם Das Phönikische liebt das Relativum אש auch in Verbindungen, wo der Hebräer eine andere Conjunction gewählt haben würde. So ist hier אש gebraucht, wie in der folgenden Inschrift כאש = כאשר. — אש fasse ich als Präteritum des Verbi mit folgendem Infinitiv construiert, wie ausnahmsweise auch im Hebräischen die Verba der Freude, obwohl zur Noth auch ein Adjectivum verbale, wie עליו, an der Stelle wäre. Dass für hebr. עליו die Phönikier die Wurzel עלם gebrauchten, beweist der alphonikische Name *Elissa*, der in *Carth. XII, 2* עלשר geschrieben ist.

הכשר vocalisire ich nach *Eccles. X, 10* als Hiphil; was auch grammatisch ganz wohl passt: er frohlockt „glücklich zu Ende gebracht zu haben“. Diese Hiphilform mit anlautendem ה ganz wie hebräisches הָכֵשִׁיר ist um so beachtenswerther, als neuerdings auch

in Athen VI, 2 das Hiphil הִסְנֶה sich gefunden hat, wonach die bisher für ein Iphal in Anspruch genommene Form הִסְנֶה zumal neben הִי in der Weichformel bei Vogals (Levy Phon. St. III, 10), als Imperfectum zu gelten haben wird, und der gegentheilige Beweis aus Cit. III, 1, wo Movers הִסְנֶה als 1 pers. praet. wegen des folgenden אֶתְּ nahm, bei der ohnehin schlechten Copie Pococke's auf sich beruhen mag; dagegen möchte auch in Cit. II, 2 angesichts der merklichen Verschiedenheit des ersten Zeichens von den vorausgehenden zwei Jod, nunmehr הִסְנֶה gelesen werden dürfen.

$\text{לְהִסְנֶה} = \text{סִלְחָתָהּ}$ „seinen Kriegszug“, d. i. entweder das Nomen סִלְחָה , welches viele Ausleger in Jud. V, 8 statuiren, oder der Infinitiv des im A. T. seltenen Kal לְהִסְנֶה (Ps. 35, 1. 56, 3), mit dem Suffix 3 sing. ה — Bei dem noch unentschiedenen Streite über die Form des phönikischen pronom. Suffix der 3. Person, für welches bisher sichere Belege der Schreibung א — nur aus jüngeren Inschriften beigebracht sind (אֶתְּ Thugg. 5. Ann. Const. 60/61 II, Z. 3. — אֶתְּ Sardi. tril. 3 — קוֹלֵא, בִּרְכֵא, שִׁמְעֵא häufig im Neupun., und zweifelhaft בִּנְא „sein Sohn“ Cit. 6. Levy Ph. St. I, 10. — אֶתְּ „Ihr“ Athen. IV, 1 nach Meier Erklär. S. 23 Aum., dessen Deutung dieser Inschrift übrigens die geschmackloseste ist, die je gegeben worden), lege ich bei dem Alter unserer Inschrift Gewicht darauf, dass hier unverkennbar die Endung ה — vorhanden ist. Aehnlich habe ich schon in Ztschr. d. DMG. XIV, 658 Ann. versucht, die Schlussphrase in Cit. 20: רַחֲמֵהּ אֱלֹהִים „Gott erbarme

sich seiner“ رَحِمَ إِلَٰهٌ zu erklären. Auch in Sardi. I, Z. 4 (Gesen. M. Ph. tab. 13), die überhaupt mannigfache Aehnlichkeit in den Schriftzügen mit der Ipsambulitanischen hat) spricht die deutliche Worthheilung für ein ה in שִׁלְחֵה , obgleich die Stelle grammatisch nicht durchsichtig ist. Wenn, wie ich glaube, ה — die ältere, א — erst die jüngere Schreibung des fraglichen Suffixum ist, so würde das ohnehin der Entwicklung des Pronom. Suff. aus dem Demonstrativum הָא , wie es ja auch im Phönikischen gebräuchlich war (Sidon. I), durchaus entsprechen.

Indem ich an die letzte Zeile gehe, bekenne ich zuvörderst, dass ich mich gern ebenso leicht wie Levy der Verpflichtung entzogen hätte, eine Erklärung derselben zu versuchen, da es einer der Sätze ist, in dem es an einem unzweideutigen Stichworte fehlt und somit der Phantasie ein grosser Spielraum gelassen ist. In Anbetracht der graphischen und sprachlichen Schwierigkeiten lasse ich daher die Möglichkeit einer anderen Lesung dieser Zeile offen und rechtfertige nur meine oben gegebene Wortabtheilung und Uebersetzung. Da in der ursprünglichen Redaction der Inschrift das erste Halbglied der Zeile vor dem jetzt vorangehenden Satz stand, so führte mich der Parallelismus mit כִּלְז in den Siegespsalmen 145, 3—5: $\text{יִהְיֶה שִׁמְךָ בְּקִיּוֹן}$ — $\text{יִקְרָא חֲסִידִים בְּקִיּוֹן}$ und Ps. 28, 7: $\text{יִקְרָא נִיגְלֹל לֵב}$ zunächst auf die Schlagwörter מִחֵלֶם und

נזר, welche mir für die Fassung des Ganzen, als weiterer Ausführung des Gedankens, den die vorige Zeile enthielt, massgebende Grundlage geworden sind. Nun ergab sich mir:

נזר wie נזר Ps 120, 5 und ähnlich gedacht wie נזר würde in sich den Doppelsinn vereinigen, „er besuchte den Tempel“ und „er war Fremdling in dem (unbischen) Tempel“. — נזר für נזר habe ich auch anderswo im Phönikischen gefunden. (S. Beigabe 3.)

נזר ein phönikischer Plural von נזר, statt dessen die Hebräer lieber נזר gebrauchen. Das schliessende ם — ist aber sichergestellt durch die andere Inschrift rechts von der Klammer, wo aufs deutlichste נזר steht. Ich wiederhole, dass durch eben diese Umschrift die Wort- und Satzabtheilung bedingt wird, die ich meiner Entzifferung dieses Passus zu Grunde gelegt habe, so wie dass das ם der Partikel im Originalabklatsch der Inschrift ganz deutlich ist.

Im Reste der Zeile sind einige Zeichen unsicher; am wenigsten Anstand dürfte folgende Lesung finden:

נזר נזר נזר

Ich theile so נזר נזר נזר (נזר), bemerke jedoch, dass vielleicht das נזר zu נזר gezogen werden müsste, da ein kleiner Zwischenraum es von dem folgenden trennt. נזר ist = נזר ganz nach biblischem Sprachgebrauch adjutus est (2 Paral. 26, 15); unsere Sprache hat kein persönliches Zeitwort für den Begriff „gelingen“; der Franzose würde נזר ganz richtig übersetzen können: il réussit.

נזר erinnert an נזר ירושלים auf maccabäischen Münzen „der Befreiung Jerusalems“, welches, wie die ganze Sippe der Derivata, die Gesen. Thesaur. 529 zu einer Rad. נזר No. 3 stellt, vielmehr zum arab. نزل med. نزل gehört; نزل „Gott lasse dir's gelingen!“ aber auch „Herr werden über Jemand“, Qamus I, 849, Freitag s. v. no. 5: vict, superavit). Nimmt man das folgende נזר (nach Job XV, 31 Kethibh = נזר) in der Bedeutung „Verderben“, so heisst eben „Herr werden über das Verderben, frei davon werden“ soviel als „dem Verderben entgehen“, oder man müsste נזר als Personification der Feinde fassen „die Nichtswürdigen“. Jedenfalls glaube ich, dass der letzte Buchstabe, wie er bei Lepsius dasteht, nichts anders als ein Vav sein kann¹⁾. Wäre er in Jod zu corrigiren, so liesse sich lesen: נזר נזר נזר „denn darum hinterliess er für seine Errettung Geschenke“ wobei die hermapiionische Uebersetzung einer Stelle eines Obelisken: ἀγαθὰ τὸν νῆον τοῦ Φοῖβου ἀγαθόν (Sealschutz Forschungen II, 37), die

¹⁾ Doch hat es mir nach nochmaliger Ansicht des Papierabdrucks scheinen wollen, dass der Kopf rund geschlossen ist, so dass vielmehr נזר „Verderben“ zu lesen wäre.

ነገረሰላሳ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 1. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 2. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 3. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 4. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 5. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 6. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 7. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 8. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 9. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ
 10. ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ ሥላሴ

auf ähnliche phönikische Schenkungen an ägyptische Tempel hin-
deutet, zur sachlichen Erläuterung herbeigezogen werden könnte. —
Doch vielleicht findet ein Anderer noch Anderes!

c.

Die Inschrift c, welche Levy „nur hat abzeichnen lassen, um
Anderer zu veranlassen, einen vernünftigen Sinn herauszubringen“,
da er „nichts damit anzufangen weiss“, ist in dem Lepsius'schen
Papierabdruck, welchen ich einzusehen Gelegenheit hatte, hinlänglich
gut erhalten, um zu einem Versuch der Entzifferung einzuladen.

Ich lese:

דבר סלון בן סלון באש עז

d. i. „Es opferte Sillon b. Pethiach, weil er glücklich
davonkam.“

Diese Lesung ist nicht ganz sicher, weil die letzten drei Zei-
chen undeutlich sind, aber, wie mich bedünkt, sonst einfach und
der Sachlage entsprechend. Der Schreiber ist gleichfalls einer von
der phönikischen Söldnerschaar, die den Zug Psammétique mitmach-
te, und folgt dem Beispiele Pethachs, indem er hier seine Andacht
verrichtet und seinen Namen einzeichnet, nachdem der Feldzug
glücklich zu Ende war.

Im Anfangsworte ähnelt das ד mehr einem ז; ich ergänze den
Schaft nach Massgabe des in der ersten Inschrift zweimal deut-
lichen דבר, aus dem Papierabdruck. Der Eigenname סלון, in wel-
chem das ל nur den unteren Haken eingebüsst hat, würde nach
סלון Ez. 28, 24 „Dorn“ bedeuten, von gleicher Wurzel, wie n. pr.
סל Nehem. 11, 8, Σύλλος Τεπρος C. I. 3833; und Sillus Afric.
Christ. II, p. 359. Dem Vaternamen vergleiche ich den Namen
סלון aus Inschr. a; und das Appellativ. סלון Ps. 55, 22. —
באש ist = באשר. — Im Schlusswort ist der letzte Buchstabe
fragmentarisch und gibt Raum zu weiteren Vermuthungen: דבר, בבר,
דבר, דבר geben alle keinen guten Sinn; ich bin daher bei Wzl. דבר
stehen geblieben, die die Bedeutung „sich in Sicherheit bringen,
Zuflucht finden“ hat (Gen. Thesaur p. 1900b), obwohl es schwer
zu sagen ist, welche grammatische Form das Wort hat, da wir
nicht einmal sicher sind, ob die Inschrift so wie sie vorliegt voll-
ständig ist. Levy hat nämlich schon darauf aufmerksam gemacht,
dass unmittelbar darunter eine andere Inschrift steht, die vielleicht
mit dieser in Verbindung zu setzen sei. Leider bezeichnet er nicht
deutlich, welche der Grahamschen Inschriften er meint; sollte es,
wie ich aus Ph. St. III, 8. 25 Anm. schliesse, Graham's No. 1 sein,
so ist die wenigstens sicher nicht phönikisch. Der Papierabdruck
enthält ausserst schwache Spuren einer zweiten Zeile darunter.

d.

Unter den Grahamschen und Lepsius'schen Inschriften von
Ipsambul sind auch ausser den besprochenen noch manche, die
ihren Ursprung der gleichen Gelegenheit, der Anwesenheit der
bd. XIX.

Söldner Psammethis, verdanken. So die von Lepsius z. No. 2 mitgetheilte, in deren Schluss Levy (a. a. O. S. 25) das unverständliche קֶרֶס־בְּנֵי entziffert hat. So auch, — besonders bemerkenswerth wegen der grossen Ähnlichkeit des Schriftcharakters, die zwischen ihr und der Inschrift Pethachs besteht, — die in einem Rahmen eingeschlossene zierliche Inschrift 3 bei Graham (Ztschr. d. DMG. XVI, 567). Sie ist unschwer zu lesen:

יִצְחָק

יָדָה

schwieriger aber zu deuten. Vielleicht verewigt sie den Namen eines „Reitersmannes“ (יָדָה); יִצְחָק (vgl. über solche Bildungen Ztschr. d. DMG. XV, 807) als u. pr. = יִצְחָק; vielleicht gar das Andenken der mitgezogenen Iouler (Diod. I, 66), wie die griechische Schrift das der Nichtgriechen mit aufbewahrt hat, wenn anders יִצְחָק für יָדָה oder יִצְחָק geschrieben werden konnte.

Wenn die Reihe von Inschriften bei meiner Erklärung nun einen so bedeutsamen Platz in der chronologischen Folge phönikischer Denkmäler beansprucht, dass sie in die Mitte des 7. Jahrhunderts, also wohl ziemlich an die Spitze aller bisher fixirten phönikischen Schriftthümer treten will, so entsteht schliesslich die Frage, inwieweit der Charakter der Schrift selbst dieser Annahme nicht widerspricht: obgleich wir von der Entwicklung des Alphabets noch viel zu wenig wissen, um daraus allein bindende Schlüsse für eine Zeitbestimmung zu ziehen. Ich verkenne nun zwar nicht, dass in den Ipsambuler Inschriften sich öfters eine gewisse Ungleichheit des Ductus in gleichen Buchstaben bemerklich macht; es kommt aber vieles hiervon auf Rechnung der Umstände, denen die Inschriften ihren Ursprung verdanken, da sie eben nicht von Künstlerhand eingemeisselt, sondern flüchtig in den Fels gekratzt wurden. Im allgemeinen aber verrathen die Züge ein so eigenthümliches Gepräge, dass man mit Sicherheit behaupten möchte, die Verfasser haben weder in Sidon, noch in Cypern, noch in Carthago während der klassischen Epoche der dortigen Litteratur schreiben gelernt. Dass sie auch mit den sogenannten ägyptisch-aramäischen in keiner Weise zusammengehören, ist schon von Anderen (Ztschr. d. DMG. XI, 68) richtig gesehen worden. Ich erkläre dies daraus, dass zur Zeit ihrer Abfassung die specifisch localen Unterschiede im phönikischen Schriftthum noch nicht herausgebildet waren. In der That finden einzelne charakteristische Formen, wie die des ו und des ב in diesen Inschriften sich vielmehr in den ältesten als in jüngeren Denkmälern wieder. So z. B. das ו schon in der Sidon II. (Levy Ph. St. III, Taf. no. 5), die Levy mit Recht für viel älter als die Grabschrift Aschmunazars hält. Das ו hat noch völlig die Form des griechischen Digamma. Die Malteser und älteren sardinischen Inschriften bieten ebenfalls manchen Berührungspunkt. Auch in

dieser Hinsicht also verdienen die Inscriptionen der Colosse von Ipsambul eine erneuerte Aufmerksamkeit der Fachgelehrten, welche anzuregen einer der Hauptzwecke dieses Aufsatzes gewesen sein soll.

Beigaben.

1.

Zu **צבר**. — Ob im Phönizischen das Verbum **צבר** in der Bedeutung **על** vorkomme, ist von Levy Ph. WB. a. v. bezweifelt worden und in der That ist seine Lesung in Cit. 15: **צבר ו. ס.** „es verfertigte diese Statue“ mehr als zweifelhaft. Es verdient daher berücksichtigt zu werden, dass wir nun schon drei Gemmen kennen, in denen das **צבר** in einer eigenthümlichen Weise gebraucht ist; die Legenden sind nämlich:

לחרבי צבר הרבני Levy Ph. St. II, no. 4.

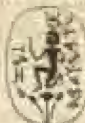
לעבדאלאה בן שבנא עבד מחה בן צדקא „ Ph. St. III, no. 7.

לאביו עבד מוי Ztschr. d. DMG. XII, 726.

Vergleicht man diese Aufschriften unter einander und mit griechischen Gemmen, auf denen in ähnlicher Weise der Künstler seinen Namen mit *εργαζε* hinzufügt, so drängt sich die Vermuthung auf, dass der letzte Name jedesmal der des Steinschneiders ist und **צבר** das Zeitwort. Ich übersetze daher unter Zurücknahme meiner früheren Meinung, dass **עבד** hier „Diener“ bedeute (Ztschr. d. DMG. XII, a. a. O.), diese Aufschriften als Widmungsformeln:

dem N. N. verfertigte N. N.

Insbesondere möchte die dritte der angeführten den einfachen Satz enthalten: *patri suo fecit Oxin*. Ich lasse hier nach einem Wachsabdruck dieses schöne Kunstwerk abbilden, da es noch nicht

publicirt ist , und in Levy's Phön. WB. der Irrthum ob-

waltet, als ob die Schriftzüge es zu den aramäischen Denkmälern stellten. Vielmehr erinnert die Glyptik etwas an ägyptische Kunst, wie auf dem Siegel des Abibaal und der Sculptur des Sarkophages von Sidon; und die Schriftzüge haben mit dem babylonischen Typus durchaus keine Aehnlichkeit. Auch das erste der ebenangeführten Stücke halte ich eher für ägyptischen Ursprungs, wenigstens klingen die Namen darauf etwas ägyptisirend; sie scheinen beide mit **חור** „Horus“ zusammengesetzt, wobei ich für die Lesung des ersten derselben noch bemerke, dass das Zeichen, welches Levy für Koph nahm, vielmehr nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Laynes inscr. et Numism. Cypristes p. 32—37): **חור** „Horus ist bei mir“ und **חור** „Horus

entzündet vgl. n. pr. *בְּזֹר*. — Das zweite der in Rede stehenden Siegel hat Lévy neuerdings im 3. Hefte seiner Phön. Studien mit einigen flüchtigen Bemerkungen publiziert. Seine Ansicht, dass das Siegel von zwei Männern gemeinsam geführt wurde, die ein Duumvirat bekleideten, ist durch nichts zu rechtfertigen. Warum sollte da das *ז* vor dem angeblichen Eigennamen *Abdmatath* fehlen? während es vor dem ersten Namen steht. Auch dass der Name *בְּזֹר* „im Hebräischen heimisch“ sei, ist mindestens zweideutig ausgedrückt: er würde vielmehr aller hebräischen Namenbildung widersprechen. Ebenso wenig ist die Ergänzung des Hauptnamens zu *בְּזֹר־מַתָּת* eine glückliche zu nennen, da die Elemente des letzten Buchstabens durchaus nicht zu den übrigen *ב* der Inschrift passen. Er kann nur ein *ה* sein und ergibt dann den Namen *בְּזֹר־מַתָּה* *Abd-Hah* genau so geschrieben, wie in einer nabatäischen Inschrift (Ztschr. d. DMG. XVI, S. 338) und innerhalb der phönizischen vergleichbar mit dem thasischen n. pr. *Ἀδουδατος* *סְדֻדָּאִיתָה* (Ztschr. d. DMG. XV, 444).

2.

Zu *סְדֻדָּה*. — Aus Anlass des Gottesnamens *Phthah*, den viele Erklärer in der Inschrift von Ipsambul gefunden haben, möchte ich daran erinnern, dass die Wd. *סְדֻדָּה* allerdings einen echt phönizischen Gottesnamen gebildet hat, der zu dem ägyptischen *Ḥṯḥ* und dessen semitischer Etymologie (Movers Eurycl. S. 330 und Brugsch Zeitschr. IX, 197) in naher Verwandtschaft steht. Der libysche, insbesondere cyrenäische Gott des Ackerbaues, nämlich *Ἀπριζος*, über den des Näheren Movers (Phoen. II, 2 S. 564 ff.) gehandelt hat, ohne jedoch über seine Deutung mehr als wenig plausible Vermuthungen zu wagen, hat seinen Namen, etwa in der Form *סְדֻדָּה*, wie *סְדֻדָּה*, von *סְדֻדָּה* im Sinne der „Erschliessung des Bodens durch den Pflug“. So gebraucht Jes. 28, 24 *יִסְדְּדוּ אֶת־הָאָרֶץ* als Parallelismus zu *יִתְּרוּ וְיַחֲרֹשׁוּ* und gibt damit zugleich die Etymologie für des *Aptachos* Bruder *Ἀπυρατος* an die Hand, des Gottes aller Bodencultur, der heilighältig bemerkt auch als *סְדֻדָּה*, *סְדֻדָּה* im nabatäischen Götterkreise heimisch ist, und dessen Name nichts anderes beaugt als *סְדֻדָּה* „das Acker“, ebenso wie sein Sohn *Νάγνος*, der den Oel- und Weinbau in Sardinien einführt (Diod. 4, 82), eine Personifikation von *סְדֻדָּה* ist. Damit erklärt sich nun auch die interessante Gemme bei Geseu. Monn. Phoen. Tab. 28 LXVII, ter, auf der der libysche Gott der Bodenfruchtbarkeit dargestellt ist mit Trauben und Ähren. Dass diese Gemme cyrenäischen Ursprungs ist, steht außer artistischen Gründen, für die ich mich auf das mündliche Urtheil des rühmlichst bekannten Archäologen der Cyrenais *Vattier de Bourville*, meines früheren Collegen in Constantiopol, beziehen darf, auch dadurch unzweifelhaft fest, dass die Aufschrift die Worte enthält: *סְדֻדָּה* „Metropole von Barca“ d. h. der Provinz

Cyrenäika, deren orientalischer Name mit dem Namen einer ihrer Hauptstädte *Βερον* identisch war. Levy wollte statt dessen, ohne auf Movers *Encycl.* 429 Anm. 31 Rücksicht zu nehmen, und auch ohne etwa an den cyrenäischen König *Αμύων* (Schol. Pind. *Pyth.* V, 104) zu denken, mit Unrecht hierin einen ägyptischen Namen *אמנכס* Amn' Necho lesen (*Ztschr. d. DMG.* XI, 72). Glücklicherweise erkannte Levy im ersten Theile der Aufschrift derselben Gemme, die übrigens, da Gesenius sie „emendirt“ wiedergegeben hat, einer Revision bedürftig wäre, mit Hülfe einer Conjectur den Anfang: *לפני* des Pthah; ich glaube dass eher *אמת* zu lesen ist, so dass die ganze Legende den Sinn hätte: *Απούχως μνηροπολίτης Βαρυαίων*. Jedenfalls ist das von Levy eingeschobene *בן* gar nicht auf dem Steine zu finden.

3.

Zu *הבבל* = *הבבל*. — Ich glaube dasselbe Wort auch in der neuen Sidonischen Inschrift (Levy *Phön.* St. III, 25) zu erkennen. Levy's Entzifferung befriedigt ebenso wenig, wie die Vogüé's. Mir scheint auf dem Steine zu stehen:

בירה, סם, בשתח [ב]
 יסלך בודשתח סלך
 צדום וכן בודשתח
 סלך צדום איה שון ארץ
 [ים] סלל [ה] כל ו לשתח

Das heisst:

Im Monat . . . im Jahre 2, seit
 König war Bodastoreth, König der
 Sidonier und Sohn Bodastoreth's
 Königs der Sidonier, über unser Gebiet, das Land
 am Meere, ward gebaut dieser Tempel für Astarte.

Der Relativsatz zur näheren Bestimmung des Jahres ist hebräisch umschrieben *אח-צדום* „nachdem“ mit *אח* construiert, zwar gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, aber jedenfalls eine leichter erträgliche Neuerung, als wozu Levy greift, um ein Verbum, von dem das *איה* abhängt, zu finden, indem er statt *ובן* vorzieht *בן* zu lesen, und diesem die Bedeutung „errichten bestimmen“ gibt. Er hat gegen sich erstens, dass das fragliche Zeichen durch die von allen Kaphs der Inschrift abweichende Gestalt des Schaftes sich sehr bestimmt als *Vav* zu erkennen gibt (vgl. *Ztschr. d. DMG.* III, 442), zweitens den Sprachgebrauch, nach welchem *בן* = *בן* nun und nimmermehr in dem hier angenommenen Sinne, von der Disposition über ein Terrain zu einem Zwecke, gebraucht werden kann; drittens die Unwahrscheinlichkeit des Ausdrucks, dass ein ganzes Land zu einem Tempel designirt wird, und viertens die Unglaublichkeit, dass so etwas und weiter nichts auf einem Grundstein, wofür Levy ihn hält, verzeichnet worden sein soll. Es ist

sehr zu wünschen, dass fernere Ausgrabungen nicht dadurch aufgehalten werden, dass man sich durch Levy's Annahme zu dem Glauben verleiten lässt, als sei der Grundstein schon gehoben; sonst hätte seine Enttiefung mehr Schaden als Nutzen für die phönizische Alterthumsforschung gehabt. Vielmehr ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass da, wo der Stein gefunden, bei tieferen Grabungen auch noch andere Trümmer des Tempels zum Vorschein kommen würden, zu dem diese Inschrift wahrscheinlich als Ueberschrift des Eingangs gehörte.

Die Apposition **סידון** zu **ארץ** ist von Levy richtig, nach der Grabchrift des Aschnunazar, ergänzt; nur dass in beiden Stellen diese Bezeichnung „Seeland“ nicht einen einzelnen Stadttheil von Sidon bedeutet, sondern der Ehrenname des ganzen Gebietes ist, über welches die Herrschaft des Sidonierkönigs sich auf dieser Küste erstreckte.

Räumt man die richtige Fassung jenes Satzes ein, in welchem **כי** mit imperfect ganz wie im A. T. Temporaleconjunktum ist, so wird man auch leicht in den Spuren, die in der fünften Zeile zuerst sichtbar werden (denn **יד** ist ganz erloschen), ein Verbum suchen und ohne Mühe **בנה** erkennen, dasselbe welches Mel. 5, 1 vom Tempelbau, Sidon. I, 20 von Festungsbauten gebraucht ist. Es ist hier entweder partic. pass., oder praet. act. „er (der König) baute“; ersteres ziehe ich vor, weil die Inschrift im Namen der Gemeinde spricht (**סידון**), und daraus folgen dürfte, dass der Tempel von der Stadt, aber nicht vom Könige gebaut worden war.

Nächst **בנה** ist eine Lücke, die mit **כ** ausgeht: wobei vom Kaph nur noch der Haken sichtbar ist, aber nicht wohl zu einem andern Buchstaben ergänzt werden kann. Vor diesem bleibt gerade noch für einen Buchstaben Raum; ich ergänze **ה** und gewinne somit **הכ** = **היכ** „Tempel“.

Darauf folgen Spuren eines Buchstabens, den Vogé und Levy als Jod ansehen; er kann aber ebenso gut und für den Zusammenhang allein brauchbar, ein Sein sein. **י** als pronom. demonstrativum. Das Original des Steines entscheidet vielleicht noch bestimmter über die Richtigkeit dieser Vermuthung, wenn es darauf angesehen wird; das **י** bereitet beiden früheren Erklärern sichtbare Schwierigkeit.

Ueber das Datum der Inschrift eine Vermuthung zu wagen, halte ich bei unser jetzigen Kunde der sidonischen Geschichte für allen gewagt; doch pflichte ich Levy darin bei, dass sie den Eindruck macht, älter zu sein, als die Grabchrift Aschnunazars. Der Monatsname kann höchstens aus 4 Buchstaben, einem vor dem erhaltenen **ס**, und einem dahinter, bestanden haben. Die beiden fehlenden haben nicht unter die Linie herabgereicht, wenigstens ist keine Spur eines Schaffes zu erkennen. Man hat daher die Wahl nur zwischen den Buchstaben **ב**, **ו**, **ז**, **ח** und **ט**, um die Lücken zu füllen. Unter allen möglichen Buchstabenfolgen, die so entstehen können, haben die grösste Wahrscheinlichkeit für sich **בס** und

שִׁיז, weil beide anderweit als phönikische Namen bekannt sind (*Σαφύρ πόλις Φοινίκης*; Steph. Byz. 554, 7 und *Μάφρι*; phönik. Colonie auf Kreta Claud. Iulian. fr. 3); doch ist auch damit für die Sicherstellung des fraglichen Monatsnamens nichts gewonnen.

Gelegentlich dieser Inschrift, welche also einen Astartentempel in Sidon betrifft, will ich hier auch meine Ansicht über die Stelle der Grabschrift Aschmunnatars niederlegen, welche von dem Tempelbauten in Sidon handelt, da ich in der Auffassung mehrerer Hauptsachen von allen Erklärern abweiche. Der ganze Abschnitt (Z. 13 ff.) spricht weniger von den Grossthaten des Königs, als von seinem Missgeschick:

„Denn“, spricht er, „da wir bauten den Göttertempel, das Säulenhau in Sidon-Seeland, da (γ consecut.) zerstörte der mächtige Himmel die Bildsäulen der Astarte:

und da wir bauten ein Haus zur Ueberwachung und Reinigung von Armen, Elenden und Aussätzigen, da (γ consecut.) setzte der mächtige Himmel mich selbst hinein,

und ob wir auch bauten Tempel den Göttern der Sidonier, in Sidon-Seeland, ein Haus dem Baal von Sidon und ein Haus der Astarte (von) Schamibaal; so (soll uns noch geben d. t.) hat uns doch noch nicht übergeben der Grosskönig Dor und Jope, die festen Dagonstädte, die wir mit einem Wall umgaben nach Massgabe der Befestigungen die schon gemacht waren, und fügten sie zu dem Gebiet des Landes, dass sie den Sidoniern gehören sollten auf ewig.“

Da es zweifellos nützlich ist, dergleichen Abweichungen von der „häufigsten erkannten Wahrheit“ mit dem ganzen Apparat einer regelrechten Vertheidigung zu umgeben, um nicht im Voraus verdammt zu sein, und da ich überdies von einem früheren Erklärungsversuch dieser Stelle zurückgekommen bin, so unterbreite ich, ohne an die mimosenhafte Gelehrsamkeit zu rühren, die von Anderen auf diese Stelle verwendet worden ist, der partei- und leidenschaftslosen Kritik folgendes zur Prüfung:

Der Anfang des Abschnittes von שִׁיז an verläuft deutlich und unanstössig bis zu dem שִׁי, an welchem die meisten Erklärer Anstoss nehmen und es in שִׁי verschlimmbessern, ausser Ewald, der es als conditionale Conjunction fasst; es hebt nach meiner Auffassung den Vordersatz an, dessen Nachsatz mit γ consecutivum folgt; im zweiten Satz wird die Conjunction durch שִׁי aufgenommen, dem wieder ein γ consecutivum folgt; im dritten Satz streift die nämliche Conjunction שִׁי nahe an die Bedeutung „obwohl“, worauf der Nachsatz mit שִׁי anhebt. Das Gerippe der Construction ist also:

Da wir bauten (Z. 15) . Da zerstörte (Z. 16)
 und da wir bauten (Z. 17) . da setzte (Z. 17)
 und obwohl wir bauten (Z. 17) . so (Z. 18).

Die Entwirrung dieser Construction erschwert noch die Anschließung des laugathmigen Relativsatzes אש-לעלם, in welchem das Subject die erste Person Pluralis in שרן und יססן ist, und in welchen wieder ein Relativsatz שם סבלה eingeschoben ist.

Der erste Satz handelt von einem Haupttempel in Sidon, der, wie Ewald richtig hervorhebt, eine Art Pantheon sein musste, und nach dessen Erwähnung wir in der darauf folgenden Lücke keinen Namen eines oder einzelner Götter erwarten dürfen, sondern nur eine nochmalige Nennung desselben Gebäudes mit einem andern Namen. Welcher dieser Namen war, ist nicht mit Sicherheit zu sagen: Ewald's Vermuthung, בית סבלה = „Regierungsgebäude“, füllt die Lücke gut aus, trägt aber die Vorstellung hinein, dass die Obrigkeit ihren Sitz im Tempel hielt, was ich bezweifle. Man erwartet vielmehr einen von eigenthümlicher Bauart oder Ausstattung des Gebäudes entlehnten Beinamen. Da nun ein ähnliches Heiligthum bei den Philistern, in welchem Siegestrophäen aufgehängt wurden (1 Sam. 31, 10), den Namen בית גשקרה führte, und hier im folgenden ebenfalls von zerstörten גשקרה d. h. „Götterbildern, Statuen spec. der Astarte“, die Rede ist, so nehme ich an, dass dies Gebäude, wie jenes der Philister, von den darin aufgestellten Bildsäulen „das Säulenhäus“ hieß und ergänze die Lücke בית גשקרה, nicht גשקרה, wie andere wollten; denn von dem Astartentempel ist erst weiter unten die Rede. — Im Nachsatz ist Subject שם ארים; das Verbum יססן 3. plur. imperf. von ססס mit ין, der älteren Endung statt י. Der Himmels hatte wohl durch ein Naturereigniss die Bildsäulen, die den Schmuck des Hauses bildeten, zertrümmert. An der Auffassung von שם ארים = גשקרה kann nicht mehr gezweifelt werden, seit die Inschrift von Umm el swamid I. die Rechtschreibung ססס סבלה verbürgt.

An zweiter Stelle ist nicht von einem בית אלים oder בית גזן die Rede; sondern einfach von einem בית. Die Versuchung hinter dem folgenden לאשם einen Götternamen zu finden, hat alle Erklärer irre geführt, am unglücklichsten Levy, der den Phöniziern einen סאשם = אשם aufbürden möchte, wofür freilich der Name סאשם (Ph. Stud. II, 61) wohl kaum ernstlich von ihm selbst aufrecht erhalten wird, da er Ph. Stud. III, 45 seine Lesung der betreffenden Inschrift schon bedeutend modificirt. Es ist aber, wie ich zu zeigen versuchen werde, in der ganzen Stelle nicht von einem Tempel die Rede, sondern von einem Stiechenhaus. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der richtigen Fassung der Worte בני דלל יבהר, an denen alle Erklärungsversuche bisher gescheitert sind. בני ist = בני „arm“, Zeph. III, 22 בני נקל führt darauf דלל als Synonym von בני an nehmen (im A. T. nur im n pr דליל vorhanden, arab. ذليل), „elend“, und יבהר ist (von בנהר, wie צרוע von צרעה)

„einer, bei dem sich die *בְּקִרְתּוֹ* genannten Symptome des Aussatzes bemerklich machen“. In der mosaischen Gesetzgebung (Lev. 21) ist die Vorsorge getroffen, dass die mit dieser Krankheit behafteten in besondere Räume eingesperrt, vom Priester von Zeit zu Zeit besichtigt und danach entweder rein oder unrein gesprochen wurden. Da nun hinter *בֵּית* sich deutlich genug die Buchstabengruppe *וְקוֹס אֲסַטָר* abhebt, so beziehe ich *קוֹס* als *Infra Piel* speciell auf die Reinigung und Reinigkeitserklärung solcher Kranken und nehme *אֲסַטָר* als ein nomen verbale von *אֲסַטָר* (*אֲסַטָרָה* vgl.) im Sinne nicht sowohl der blossen Aufbewahrung, sondern der Beaufsichtigung jener Categorien von Unglücklichen, zu deren Postem dieses Haus erbaut war. Aschmunazar musste sich aber auch bei diesem Unternehmen einem Mächtigeren beugen. Der Himmel wollte, dass er selbst darin zu wohnen kam, wie einst König Uzziā, den „der Herr schlug, dass er ansätzig ward und wohnte im Siechenhause“ (2 Chron. 26, 21). Das ist der einfache und schwer zu verkennende Sinn dieses vielgedeuteten Satzes: *וַיֵּשְׁבֵהוּ שָׁמָּה אֲסַטָר*. Die Erkenntnis aber dieser Thatsache, dass Aschmunazar in seiner Regierung nichts weniger als glücklich war, übt auch auf die Fassung anderer Stellen seiner Grabschrift Einfluss.

Drittens baute er (wohl nach seiner Genesung) zwei Tempel, einen dem Baal von Sidon, den anderen der Astarte. In dem Beinamen der Astarte *שִׁמְשֵׁל* möchte ich nach Analogie des parallelen *בֵּית גִּזְרִין* am liebsten einen Ortsnamen finden, so dass der Tempel ausserhalb der Stadt, aber doch innerhalb des Gebietes derselben *גִּזְרִין* gelegen hätte; nur so lange ein solcher nicht anderweit nachweisbar ist, bleibe ich bei der früher vorgetragenen Ansicht (Phoen. Anal. I), dass *שִׁמְשֵׁל* ein Beiname nach Analogie des *שִׁמְשֵׁל* der Carthaginischen Inschriften u. s. sein mag. *שִׁמְשֵׁל* könnte im erstern Falle wie *יִשְׁמָעֵל* 1 Chr. 4, 36, oder wie *שִׁמְשֵׁל* componirt sein. Der Anlass zu diesem Doppeltempelbau war, wie sich aus dem Folgenden ergibt, ein Gelübde, welches der König und seine Mutter für den Fall gethan hatten, dass Dor und Jope ihrer Herrschaft zufielen. Der Grosskönig hatte seinen Vasallen oder Verbündeten Aschmunazar den Besitz dieser beiden wichtigen Hafenstädte zugesagt, wogegen der Sidonierkönig die Verpflichtung übernommen gehabt zu haben scheint, beide Plätze zu befestigen. Die geschichtliche Situation ist am verständlichsten, wenn man sich in die Zeit eines ägyptisch-persischen Krieges versetzt, wo diese Hafen eine ganz besondere Bedeutung haben mussten. Nachdem aber die Befestigung vollendet, hielt der Perserkönig sein Wort nicht, sondern verweigerte dem Sidonier, der inzwischen schon vorsehnell die gelobten Tempel erbaut hatte, die Herausgabe der Festungen. Daher klagt er nun: „noch soll uns geben, d. i. noch hat bis heute nicht herausgegeben der Herr der Könige Dor und Jope“. „Dagonstädte“ nennt er sie, wie Moab (Num. 21, 29) *גִּזְרִין*, Palästina *אֶרֶץ דָּגוֹן* heisst, als wo Dagon verehrt wurde, was auch anderweitig

durch das doppelte Vorkommen des Namens Beth-Dagon, einmal in der Nähe von Joppe (Robins. Pal III, 238), das andere Mal an der Südgrenze von Aszer, östlich vom Carmel (Jos. 19, 27), also nicht fern von Dor, bezeugt ist. Für das Verständniss des folgenden setze ich zunächst die Stelle aus Claudius-Jolao's (Phön. Gesch. fr. 3 bei Möller h. fr. gr. IV, 383) her, wo er von Dor schreibt: „Dora ist ein kleines Städtchen von Phönikiern bewohnt, die sich wegen des an Purpurschalen reichen Felsengrundes der Küste dort niedergelassen hatten, Pfahlbauten bauten und den die Rhede bildenden Molos in gewissem Grade befestigten, indem sie ringsumher Pfahlwälle zogen, den Fels, nachdem das Material sich fügte, durchschnitten und von den angehobenen Steinen die Mauern aufbauten.“ — Diese Befestigungen, welche gleichzeitig verrathen, wach hohen Werth die Phönikier auf den Besitz dieser Punkte legten, sind in unserer Inschrift die $\text{סִדְּרֵי הָאָרֶץ הַזֶּה}$, „welche (vordem) gemacht worden waren“, nicht etwa סִדְּרֵי הָאָרֶץ , denn Subject des Satzes ist vorher und nachher 1. plur., so dass in solchem Falle man mindestens סִדְּרֵי הָאָרֶץ fordern müsste. Nach Anlage und Zerschneid dieser aus der Blüthezeit der Purpurfischerei stammenden alten Befestigungen (סִדְּרֵי = $\text{ὡς ἐνέχοντες τὰ τῆς ὑπνόςας}$ in dem ebenangeführten Fragment) hatten nun Aschmunazar und seine Mutter einen neuen Wall angelegt, dessen Nennung ich in dem Wörtchen סִדְּרֵי finde. Es entspricht arabischem سَد , einem im ganzen Oriente noch jetzt gebräuchlichen Ausdruck, der von Wzl. סדר abgeleitet, besonders für Wälle, Dämme, und Quermauern gebraucht wird; so heisst: سَدُ النِّجْم die befestigte Landzunge vor den Dardanellen, سَدُ بَابُجُوج im Koran, die Mauer, welche Dhuikarnein im Caucasus baute, سَدُ خَانِطَاي bei arabischen Geographen die chinesische Mauer; und der Hafendamm von Inseltyrus würde kaum mit einem andern Worte bezeichnet worden sein, da der Ausdruck alt ist und, wenn auch in andrer Bedeutung als arabisches Lehnwort in Hiobs (13, 27. 33, 11) סִדְּרֵי vorliegt. Im Zusammenhang damit ergötzt sich auch das Zeltwort סִדְּרֵי als 1. plur. von סִדְּרֵי , wovon Jerem. 18, 11 „ich befestige“ nach Ewald und Maurer, oder von סִדְּרֵי , wovon סִדְּרֵי Mauer. Die sonst sehr ausgesprochen klingende Lesung Munk's u. A. in unserer Stelle סִדְּרֵי הָאָרֶץ scheitert an dem geographischen Bedenken, dass Jope und Dor eben nicht in der Ebene von Samir liegen, und an dem sprachlichen, dass keine Construction des ganzen Satzes correct und gut anfällt, wenn man nicht סִדְּרֵי הָאָרֶץ und סִדְּרֵי הָאָרֶץ Verba 1. plur. sein lässt. — סִדְּרֵי הָאָרֶץ hat hinten das auch sonst in der Inschrift unverkennbare (z. B. סִדְּרֵי הָאָרֶץ) suffix. 3. plur., hier auf Dor und Jope bezogen, welches gleich darauf auch in סִדְּרֵי הָאָרֶץ wieder erscheint, das echt phönizische

Synonym für hebr. לִהְיוֹת ist. — על הנבב theile ich so und nicht על הנבב, da ich eine Präposition על = על, wie jüngst Levy Ztschr. XVIII, 59 hat glaubhaft machen wollen, neben dem häufigen על nicht statthaft finden kann, auch nicht in der von ihm besprochenen Stelle Massil. 3. — הנבב wäre eine Bildung wie הנבב; על regiert von הנבב.

Soviel zur Unterstützung meiner Auffassung dieses Passus! Ich habe, nachdem ich dies niedergeschrieben, die Erklärungen von Rödiger, Schlottmann, Meier, Dietrich, Hitzig, Laynes, Munk, Judas, Ewald, Levy, Salisbury und Turner (andere besitze ich nicht) noch einmal angesehen, und vermag die meinige nicht gegen eine derselben aufzugeben. Ewald hat seine unnöthig giftige Kritik meines früheren Erklärungsversuches (Ztschr. XIII, 349) mit dem Satze geschlossen, dass die Sidonische Inschrift von jetzt an als das hohe Merkmal dasteht, woran jede etwas weiter greifende Forschung sich bewähren muss. Darauf hin habe ich den Riegel, „den er durch seine Erklärung allen ferneren schweren Verirrungen vorgeschoben“ zu haben vermeint, noch einmal zurückgeschoben, und bin dess gewärtig, dass er mir nicht das Zeugniß anstellen wird, dessen nach ihm sich Aschmunazar rühmen durfte, „mit Geschick (בשרשרת) etwas gelernt (למדת) und gekunnt (נצמח) zu haben.“

Trapezunt, Juli 1864.

Lettre

A

Mr. le Dr. **L. Krehl**,

Professeur à l'Université de Leipzig.

Sur quelques monnaies Orientales curieuses
ou problématiques.

Monsieur!

Ayant fait, il y a quelques années l'acquisition d'un fols à figure que je ne savais à quel dynaste attribuer, j'ai eu recours à la grande publicité dont jouit la *Zeitschrift* pour soumettre la question aux nombreux Orientalistes membres de la Société Orientale d'Allemagne, et par une lettre adressée à mon ami le Conseiller de la Cour Dr. Stickel, j'ai fait appel aux lumières de mes savants collègues, dans le Vol. XII du journal. Cet appel a été couronné du plus entier succès; à peine la livraison était-elle entre Vos mains, que Vous avez reconnu dans la pièce que je décrivais incomplètement, un nouveau type de la monnaie des Dänichmandides dont on ne connaissait jusqu'à ce jour qu'un seul autre représentant signalé par Fraehn. Depuis lors, bien souvent encore, d'autres problèmes du même genre se sont offerts à moi, et le nombre des pièces que j'ai dû renoncer à déterminer, soit par suite de leur mauvais état de conservation, soit à cause de mon ignorance, n'est que trop considérable, parmi telles assez bien conservées et assez complètes pour permettre de former des conjectures sur leur origine, et qui probablement n'auraient pas longtemps arrêté des numismatistes exercés qui tels que l'était Fraehn ont approfondi au même degré les mystères de la langue, de l'histoire et de la géographie — parmi ces pièces, dis-je, il en est quelques-unes dont l'attribution me paraît probable, mais non certaine; d'autres qui, je l'espère, seront facilement déterminées par de plus érudits que moi; la réussite de ma première tentative me détermine donc à recourir au même moyen qui m'a si bien servi une première fois, et en mettant cette nouvelle lettre sous les auspices de Votre nom, je saisis avec plaisir cette occasion de Vous remercier pour l'intérêt bienveillant que Vous avez mis à mes travaux, comme aussi pour les services que Vous avez rendus à la numismatique orientale par vos propres publications. Je passe sans autre préambule à l'examen par fragments détachés des principales pièces qui me paraissent mériter d'être étudiées.



Fig. 1



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 6



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 11



Fig. 13



L.

Dinar Chaharménide frappé par Sokman I.

La première pièces sur laquelle je désire attirer Votre attention est malheureusement si mal conservée et offre des caractères si peu distincts que j'ai dû renoncer à toute tentative d'en reproduire la figure ou d'en faire des empreintes propres à guider le graveur; à défaut d'un contrôle aussi essentiel, je dois me contenter de donner les légendes telles que je crois devoir les lire, dans l'espérance que tôt ou tard la découverte d'un exemplaire mieux conservé viendra confirmer ou rectifier mes conjectures.

À l'avers, dans le champ:

عدل
لا اله الا
الله وحده
لا شريك له
المستظهر بالله

La légende marginale est en partie détruite; il reste:

..... الدينار سنة ثمان وستمائة (498?)

Revers: dans le champ:

محمد
رسول الله
السلطان
الاعظم

Dans les quatre segments, il y a en haut: ملك, à gauche: سكماني;
en bas: سنجار et à droite: شاء.

Légende marginale: quelques mots de la mission prophétique.

Nous avons les trois noms; celui du Khalife dont la fin n'est pas bien distincte, mais qui ne peut appartenir qu'à Mostadher ou Mostadhi; celui du dynaste suzerain, un Sultan Sendar; et enfin un Sokman en qualité de Roi vassal. Nous connaissons quatre personnages de ce nom qui peuvent avoir frappé monnaie dans cette condition de dépendance, savoir:

Sokman ben Ortoq Seigneur de Sironj . . . 481—497

Sokman I. Chaharménide de Khelst en Arménie 498—504

Sokman II. Chaharménide id. 528—579

Sokman de Hesn Keifa 580—587

Aucun d'eux n'ayant régné en 598, ni en 478, la date du dinar doit être 498.

Cette date coïncide avec une des années du règne d'el-Mostadher billah (487—512); elle exclut la lecture d'el-Mostadhi billah qui aurait pu convenir à Sokman II. lequel régna sous ce Khalife et sous son successeur en-Nâsir; de plus, si nous consultons maintenant les dates des règnes des trois Sultans

Selgiouquides qui ont porté le nom de Sindjar, nous serons conduits à donner la préférence au plus ancien, contemporain de Sokman I.

Sindjar Sultan du Khorasan 497—552

Sindjar Sultan de Perse 582—585

Sindjar Chah-Selgiouquide de Roum 584— —

C'est à Monsieur de Sausley qu'on doit la première connaissance d'une monnaie de Bek-Timour prince de cette dynastie, qu'il a décrite dans une des savantes lettres adressées à Monsieur Reinaud que le journal Asiatique a publiées; on trouve encore dans le supplément de Fraehn un dirhem incertain que l'auteur soupçonne appartenir à quelque dynastie Kurde dépendant des Chaharménides: si nos conjectures se trouvent plus tard confirmées, nous en aurions des représentants monétaires dans les trois métaux.

Le titre de Chah laisse pourtant planer quelques doutes sur l'attribution que je propose; d'après la place qu'il occupe dans les segments, il semble devoir se lier au nom de Sindjar, mais le seul Sultan Selgiouquide connu sous ce nom ayant été contemporain du Khalife en-Nâsir, reste tout à fait hors de cause; on pourrait peut-être lire: Sokman Chah d'Arménie شاه ارمنيه (شاه ارمنييه), ou شاه ارمن, le dernier mot restant sous-entendu. La localité serait d'un très-grand secours pour écarter les derniers doutes; il est bien à regretter que le mauvais état de cette partie de la légende ne me permette aucune conjecture; la première lettre ب et la dernière sont seules un peu distinctes, celle-ci paraît être un elif ۱)

II.

Fels Ayoubide frappé à Damas. Fig. 1.

Il n'est pas quelquefois très-facile d'attribuer à leur véritable auteur certaines monnaies qui outre le nom du Khalife, et surtout lorsque ce nom fait défaut, portent à la fois les noms de deux autres dynastes, dont l'un a dû dépendre de l'autre; auquel attribuer le rôle de suzerain? auquel celui de vassal? c'est-ce que la disposition des légendes ne permet pas toujours de discerner, surtout lorsque les indications de l'histoire sont insuffisantes. Les erreurs d'attribution qui peuvent en résulter ne sont pas très-raros; je crois en avoir rencontré une de ce genre dans Marsden (*Numismata Orientalia* Vol. I p. 180) qu'il me paraît important de relever, parce qu'elle se rapporte à une époque fort intéressante de l'histoire

1) Au lieu de سَكْمَان on pourrait penser au nom de سَلِيْمَان, mais outre que je ne connais aucun Salsiman dont le nom se rattache à cette date (ce qui à la vérité n'est pas une objection vu la peu de ressources historiques dont je puis disposer), l'absence de toute trace de Y ou un petit crochet qu'on remarque à la partie supérieure du second élément, ne me paraît guères de doute qu'il ne s'agisse réellement d'un Sokman.

des Ayoubides; cet auteur attribue à l'Atabek d'Alep es-Sâlih, une monnaie en cuivre portant d'un côté le nom de ce Prince et de l'autre celui de Salâh ed-dîn Yousouf avec des légendes marginales indéchiffrables; il donne le rôle de Seigneur Souverain à ce dernier, en supposant que l'émission de la monnaie eut lieu au moment où après s'être en 570 déclaré Souverain indépendant, il contraignit en 571 es-Sâlih Ismaïl à se contenter d'Alep et à frapper monnaie comme vassal en son nom. Je possède une pièce plus complète que celle de Marsden; avant de la décrire, qu'il me soit permis de résumer en quelques lignes l'ensemble des faits historiques qui se rattachent à cette époque et sur lesquels je me fonde pour préférer l'attribution à Salâh; j'emprunte ces détails à Deguignes et surtout au savant ouvrage de M. Weil; détails puisés dans les Chroniques d'Abou'l-féda et d'Ibn-el-Athîr. ¹⁾

À la mort de Nour ed-dîn Atabek d'Alep, qui eut lieu en 569, Yousouf ben Ayoub alors son gouverneur en Egypte, bien qu'il fût déjà tout puissant, jugea convenable de reconnaître la suzeraineté d'es-Sâlih, et lui écrivit dans ce sens, en ajoutant à son envoi des dinars frappés au nom du jeune souverain d'Alep, ils le furent probablement en fort petit nombre, puisqu'il s'agissait seulement de masquer des projets ambitieux; en effet, très-peu de temps après, profitant de l'affaiblissement des Atabeks de Mossoul et d'Alep, ainsi que des dissensions qui s'étaient élevées entre leurs principaux Chefs, Yousouf pénétra en Syrie et s'empara de Damas; persistant dans le rôle hypocrite qu'il avait adopté, il déclara ne s'y installer qu'en qualité de gouverneur sous la suzeraineté d'es-Sâlih, mais l'année 570 ne s'était pas entièrement écoulée, qu'un mois de Ramadhan l'usurpateur secoua le jong farctice qu'il avait fait semblant d'accepter, prit le titre de Sultan, et fit frapper monnaie en son seul nom.

Maintenant l'attribution de l'exemplaire plus complet que celui de Marsden dont j'ai parlé plus haut ne paraît pas douteux; on lit à l'Avers dans le champ:

الملك الصالح
اسماعيل

En marge il reste: الفليس بدمشق سنة

Rev.

هو
الملك المنصور
سيف

En marge, il reste du symbole: الله محمد رسول الله

Bien que la date soit effacée, il ne peut y avoir aucun doute sur l'année 570 qu'indique suffisamment la localité de Damas, où

¹⁾ Deguignes, Histoire des Huns T. III, pag. 202 et suivantes. — Weil, Geschichte der Khalifen T. III, p. 345—354.

Saladin, d'abord installé comme Roi et gouverneur, se déclara souverain indépendant et où Sâlih ne retourna pas pour gouverner à son tour comme Roi Vassal. Nous sommes donc en possession du seul monument monétaire jusqu'à présent connu qui vienne en confirmation des allégations de l'histoire. Je ne mets pas en doute que cette pièce ne soit identiquement la même que celle décrite par Marsden, la ressemblance des types le prouve; si l'on rencontrait des fcls du même genre frappés à Alep et d'une date postérieure à l'an 579, la question de la vassalité d'el-Sâlih ruserait à examiner.

III.

Atâbek Loulouïde de Mossoul. Fig. 2.

Voici un nouvel exemple du même genre de confusion que je trouve dans l'ouvrage de Pietraszewsky; cet auteur attribue au Sultan Selgioukide Kelkosrou II. ¹⁾ un très-singulier Fcls sur les deux faces duquel il lit le nom de ce prince qui en réalité ne paraît qu'à l'avers, où il occupe sous celui du Khalife la place due à un prince suzerain, tandis qu'au revers figure le titre d'el-Melik, Roi, qui suffit pour avouer l'existence d'un troisième personnage devant occuper un rang inférieur à celui du Sultan et par conséquent le reconnaître comme son suzerain; le surnom d'errahim qu'il se donne suffit à lui seul pour signaler l'Atâbek Loulouï, seul prince dont on connaisse des monnaies portant ce titre. L'exemplaire que je possède étant plus complet que celui qui est décrit et figuré dans l'ouvrage de Pietraszewsky, je crois utile d'en donner la description:

Av. dans le champ:

الامام المستنصر
بالد السلطان
عظم بيخرو

Autour, dans le segment supérieur سنة تسع وثلثين, à gauche: وثلثين, année (6)39, le reste est effacé; probablement la localité est el-Maoussil.

Rev. Dans le champ, une figure que Pietraszewsky suppose être formée par la réunion de deux arcs, et qu'on pourrait aussi bien prendre pour une masse d'armes, ou deux lys, ou deux boucliers opposés etc.

Légende marginale:

للكم الرحيم الملك المعظم ولي عهد

Loulouï prit le titre d'el-Melik errahim en 631 à la mort du dernier Atâbek Zenkide lorsqu'il devint seul maître souverain de la Mésopotamie, titre que d'autres dynastes se sont rarement permis

1) Nusi Mohamedani, *Pasadenas I* No. 304 p. 64

Taf. 34.



de prendre ¹⁾, notre pièce donne encore une autre preuve des hautes prétentions de ce parvenu qui ne craint pas, à l'imitation des membres de la famille des Khalifes, de se poser comme Soutien du pacte des Musulmans; mais malgré son outrecuidance, il n'en fut pas moins obligé de reconnaître sur sa monnaie, d'abord la Suzeraineté des Selgiouquides de l'Asie mineure, et plus tard celle des Houlagouïdes.

IV.

Atâbek Salgourien d'Eraqe.

Presque tous les auteurs qui ont écrit sur la numismatique orientale se sont préoccupés de l'étrange personnage dont le nom et les titres pompeux figurent sur certains sels attribués par eux aux Atâbeks de Mossoul Qotb ed-din Maudoud et Seif-ed-din Ghazi ²⁾; cette attribution me paraît devoir être rejetée; à mes yeux, du moins, on ne saurait guères douter que ce Toghrul Bek ben Atâbek n'ait été un prince réel qui a successivement reconnu la Suzeraineté de Maudoud et celle de Ghazy. Nous trouvons d'ailleurs la confirmation de ce fait dans la circonstance que Fraehn, dans sa table générale des personnages, donne en parenthèse les autres noms de Toghrul Bek, savoir Abou-l-Moudhaffer Mohammed (Recensio p. 882), mais malheureusement sans indiquer la source où il les a puisés. Le type de la monnaie qui nous occupe se trouve dans un si grand nombre d'ouvrages, qu'il est inutile d'en donner la figure; nous nous bornerons à reproduire la description de la pièce la plus ancienne connue qui servira de point de départ aux nouvelles conjectures qu'à notre tour nous allons soumettre à l'appréciation des juges compétens.

Av. Une tête laurée vue de face surmontée de deux génies ailés dont les ailes supérieures s'entrecroisent ³⁾; dans les segments de gauche et de droite, la date:

ستة وخمسين — وخمسمائة

Rv. Dans le champ:

الملك العادل
العالم ملك امرا
الشرق والغرب
تغريبك بن اتابك

1) Par exemple le dernier des Bouwéides d'Eraqe Abou Naïr fils de Kalandjâr.

2) On les a quelquefois désignés sous le nom d'Atâbeks d'Eraqe où Zenky avait gouverné pour le compte des Selgiouquides; mais de la Mésopotamie, leur véritable titre est celui tiré de leur résidence.

3) Ces ailes se terminent en pointes très allongées, il en résulte qu'on a pu facilement prendre leurs extrémités pour des manches d'ombrelles ouvertes, et comme cette apparence favorise l'illusion, il n'est pas surprenant que la plupart des numismatistes ne l'aient pas relevée.

Dans trois segments, en commençant à droite :

مودود — بن زنگی — بن ای سکر.

Sur des monnaies de date postérieure et dont la plus récente à moi connue est de l'an 573, le nom du dynaste Atâbek change et dans les trois segments on lit en commençant par le supérieur :

غازی بن — مودود — بن زنگی.

Vous avez, Monsieur et savant confrère, examiné à votre tour les différentes explications proposées par nos prédécesseurs dans l'intéressant article que vous avez consacré à l'explication de quelques monnaies nouvelles acquises par le cabinet de Dresde ¹⁾; tout en reconnaissant leur insuffisance et en regrettant la pauvreté des données historiques, vous vous êtes demandé si Maudoud et plus tard son fils Ghazy n'auraient pas eu l'idée de se donner, indépendamment de leurs noms, celui de Thoghrul Bek, en mémoire du puissant fondateur de la dynastie des Selgiouquides de Perse auxquels les Atâbeks étaient attachés par leur origine et par les liens de la reconnaissance. C'est encore à votre explication que je me rattacherai le plus volontiers, si je ne croyais pas avoir retrouvé un fil conducteur dans la liste des Atâbeks Selgiouriens telle que la donne Herbelot; d'après cette liste, on voit que Maudoud fils de Salghar eut trois fils: Modhaffer ed-din Mossahaka qui fonda la dynastie et régna dès 543 jusqu'à 558 environ; Modhaffer ed-din Zenghi mort vers 571, auquel succéda Taklah son fils et enfin un Salghar dont le fils Qoth-ed-din Toghrul fut Roi d'Eraque, et disputa la possession de la Perse à Taklah avec lequel il fut fréquemment en guerre; il finit par succomber, ajoute d'Herbelot, après un règne de 9 ans ²⁾. Autant qu'il est permis de le croire, c'est à l'année de la mort de Zenghy, qu'il faut faire remonter la date de ses prétentions sur la Perse ce qui porterait celle de sa chute à l'an 580. On peut admettre sans trop blesser la vraisemblance que ces neuf années de règne ne se rapportent qu'aux régions de la Perse dont ce prince s'était emparé et qu'il disputait à Taklah; mais, puisqu'il était en même temps roi d'Eraque, n'est-il pas assez naturel d'admettre qu'il avait auparavant succédé à son père Salghar en cette qualité; et qu'il n'avait la possession de l'Eraque Arabe que sous la condition de reconnaître la suzeraineté des Atâbeks Zenkides de Mossoul? En prenant les deux dates extrêmes 558 et 580, nous aurions 24 ans pour la durée approximative du règne de Thoghrul, chiffre qui n'est point excessif, reste encore la difficulté qu'on pourrait soulever à cause du titre de Bek ajouté au nom de ce Prince; mais c'est ici, Monsieur, que votre ingénieuse idée d'une allusion à la mémoire

1) *Zeitschrift Bd. XII, 8, 253 ff.*

2) Dignignou qui a copié d'Herbelot place son règne sous le successeur de Taklah évidemment par inadvertance.

du grand fondateur de la dynastie des Selgiouquides de Perse par l'adoption de son nom, me paraît tout à fait naturelle de la part d'un Prince qui dans le titre qu'il se donne de Roi des Emirs de l'Orient et de l'Occident, trahit suffisamment l'intention qu'il avait de jouer un rôle semblable. Le savant successeur et ami de Fraehn, M. Dorn en publiant ses œuvres posthumes a donné à la suite de supplément la liste des manuscrits de cet illustre orientaliste qui sont maintenant déposés dans la bibliothèque de l'Académie Impériale; dans un de ces précieux cahiers où sont recueillis les noms des principales dynasties dont Fraehn a étudié les monnaies, je vois figurer les Atabeks Salghouriens et de Yezd, peut-être retrouvera-t-on là une confirmation de ma conjecture ¹⁾. Il reste encore un point assez délicat à examiner, c'est que le même type d'une tête vue de face et surmontée de deux génies, se représente sur une monnaie incontestable des Atabeks Zenkides, puisqu'elle a été frappée à Moussoul en 630 par Massoud II. et c'est peut-être ce qui a déterminé les numismatistes à attribuer aux princes de la même dynastie Maudoud et Zenghi les singulières monnaies qui nous occupent, mais alors, il faudrait croire qu'ils reconnaissent l'un et l'autre la suzeraineté de Toghrulbek, ce qui me paraît tout à fait inadmissible; la circonstance fort remarquable que ces pièces ne portent point de désignation de localité semble venir en confirmation de notre manière de voir, et quant à l'emprunt du même type effectué par Massoud II. plus d'un demi siècle après l'époque où il fut adopté pour la première fois, c'est un fait dont on connaît des exemples analogues, et qui tendrait seulement à prouver que ces monnaies de l'Eraque Arabique étaient entrées dans la circulation générale; leur peu de rareté actuelle confirme cette supposition.

V.

Monnaie incertaine trouvée dans l'Adserbeïdjan (Atabek?). Fig. 3.

Nous devons aux recherches infatigables ainsi qu'à l'érudition du Général Bartholomaei la connaissance d'un assez grand nombre de monnaies de l'Adserbeïdjan la plupart nouvelles et de deux petites dynasties inédites, celles des Rois d'Ahar et du Qarabagh; toutes ces monnaies sont en cuivre, beaucoup d'entr'elles sont caractérisées par l'irrégularité de leurs formes et par l'insuffisance de leurs flans, d'où résultent des légendes tronquées qu'on ne peut reconstruire qu'au moyen d'un certain nombre d'exemplaires. C'est surtout aux environs d'Ahar qu'on rencontre ces sels en grand abon-

1) Au moment de livrer cette étude à l'impression j'ai reçu l'importante nouvelle que cet infatigable savant préparait la publication de la 2e partie des œuvres posthumes de Fraehn dans laquelle on retrouvera un choix des notes qu'il a rédigées sur un certain nombre de dynasties dont les monnaies sont jusqu'à ce jour restées tout à fait inédites.

dance, malheureusement ils ne sont pas seulement tronqués, mal frappés, ou changés de caractères peu déchiffrables, mais ils sont en outre plus ou moins effacés par l'usure: sur une centaine d'exemplaires, c'est à peine si l'on peut en utiliser sept ou huit; le Général n'en a pas moins cru convenable de conserver toutes les pièces qui lui étaient offertes, et les résultats de leur étude comparative ont été consignés, soit dans sa première lettre sur les inédits de ma collection qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser, soit dans celle que j'ai adressée à Mr. de Gille¹⁾; la plupart de ces monnaies appartiennent aux Atâbeks Ildekiz de l'Adserbeïdjan: parmi celles qui sans être complètement indéchiffrables n'ont pu trouver leur place dans les trois catégories susmentionnées, s'en trouvait une dont l'avers bien lisible m'a offert un nom tout à fait inconnu pour moi, et sur lequel je n'ai pu jusqu'à présent obtenir aucune lumière; cette partie des légendes offre un sens complet:

ملك امر
زکریا بن زکی

Au revers, on ne voit que quelques caractères mal tracés, je n'ose proposer une lecture; les mots tronqués qu'ils forment peuvent avoir porté le nom du Khalife, ou d'un Sultan Suzerain; cette dernière supposition me paraît la plus vraisemblable, parce qu'on peut y voir à la rigueur... السلطان الاعظم... Le nom patronymique de Zenki, l'origine de cette pièce, son analogie avec les monnaies des Ildekiz, me font présumer qu'elle appartient à quelque membre de la nombreuse famille des Atâbeks, mais on ne rencontre le nom de Zakaria dans aucune des tables généalogiques à moi connues; je n'ai pas sous les yeux celle des Atâbeks de Yezd qui ont régné sur le Farsistan avec les Atâbeks Salgouriens; le second de ces Princes Zenky, fut expulsé de la Perse en 564²⁾, mais il dut probablement y rentrer plus tard puisque nous savons que son règne s'est prolongé jusqu'à l'année 571. Ce prince aurait-il momentanément occupé quelque partie de l'Adserbeïdjan avant l'établissement des Ildekiz où l'un de ses fils lui aurait succédé? ou bien faut-il voir dans Zakaria un nouveau Melik du Qarabagh inconnu à l'histoire? c'est à de plus érudits que moi qu'il appartient de résoudre ce problème.

VI.

Serbenfaride incertain. Fig. 4.

Parmi les pièces provenant de Téhéran qui faisaient partie de la collection de Monsieur le Colonel Brongniard, j'ai rencontré un

1) Hertholomaei lettre sur des monnaies Koufiques trouvées à Téhéran. *Revue Numismatique Belge*. T. III. 3e série. Soret lettre à M. de Gille sur quelques monnaies inédites de l'Adserbeïdjan, *Revue Numismatique de Paris*, Nouvelle Série tome V.

2) Wolf Histoire des Khalifes Vol. III, p. 312.

dirhem auquel l'absence de date et de nom ne m'a pas permis d'assigner une place précise; borné à ne former que simples conjectures, je me contenterai d'exposer les motifs qui me font présumer qu'il s'agit loi d'une monnaie Serberdaride.

A l'avers on lit dans le champ une partie du verset 25 de la Sourate III. surmontée par le mot *توب* savoir :

قُلْ اَللّٰهُمَّ مَالِكُ
تَوَقُّى الْمَلِكِ مِنْ تَشَاءُ وَتَنْوَعِ
اَلْمَلِكِ مِمَّنْ تَشَاءُ

Dans les segments extérieurs il ne reste de lisible que la fin du dernier mot qui donnait la date et le commencement de la légende
توب جناديد شهر

An Revers dans le champ :

اَللّٰهُ
لَا اِلٰهَ اِلَّا
مُحَمَّدُ
رَسُولُ اَللّٰهِ

Dans les quatre segments inférieurs se trouvent les noms des quatre Imams réguliers en commençant à gauche :

ابوبكر — وعمر — وعثمان — وعلى

Le cinquième segment est tout à fait effacé; le sixième contient un mot *لام* ou *لام* dont la première lettre a été détruite par l'un des trous qui gâtent cette pièce. c'était peut-être un *اس* ⁽¹⁾.

La disparition de la date est d'autant plus à regretter qu'elle suffirait avec la localité pour arriver à une attribution certaine: du reste on ne peut guères mettre en doute que l'époque de l'émission appartient au commencement du VIII^{ème} siècle de l'hégire; la forme des caractères, la nature des encadrements, présentent une analogie frappante avec les monnaies houlagouides contemporaines, mais très évidemment il faut apporter notre pièce à une autre origine; elle présente deux caractères qui peuvent servir de fils indicateurs; d'abord l'emploi d'un passage nouveau du Coran qui saut à lui seul pour accuser la prétention de quelque chef à se rendre indépendant et à prendre le rôle de fondateur de dynastie; puis la localité Djennabad qui se trouvait dans la circonscription de Nisabour dans le Khorasan; or il est assez remarquable de voir la même Sourate adoptée dans la même province par Ahmed ben

1) Je suis porté à croire que les deux derniers segments renfermaient l'invocation suivante: عَلَيْهِ السَّلَام „que la grace divine soit sur lui“, qu'en rencontre sur quelques Houlagouides.

dance, malheureusement ils ne sont pas seulement tronqués, mal frappés, ou changés de caractères peu déchiffrables, mais ils sont en outre plus ou moins effacés par l'usage: sur une centaine d'exemplaires, c'est à peine si l'on peut en utiliser sept ou huit; le Général n'en a pas moins cru convenable de conserver toutes les pièces qui lui étaient offertes, et les résultats de leur étude comparative ont été consignés, soit dans sa première lettre sur les inédits de ma collection qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser, soit dans celle que j'ai adressée à Mr. de Gille¹⁾; la plupart de ces monnaies appartiennent aux Atâbeks Ildekiz de l'Adzerbeïdjan: parmi celles qui sans être complètement indéchiffrables n'ont pu trouver leur place dans les trois catégories susmentionnées, s'en trouvait une dont l'avvers bien lisible m'a offert un nom tout à fait inconnu pour moi, et sur lequel je n'ai pu jusqu'à présent obtenir aucune lumière; cette partie des légendes offre un sens complet:

ملكه الامرا
زکریا بن زنگی

Au revers, on ne voit que quelques caractères mal tracés, je n'ose proposer une lecture; les mots tronqués qu'ils forment peuvent avoir porté le nom du Khalife, ou d'un Sultan Suzerain: cette dernière supposition me paraît la plus vraisemblable, parce qu'on peut y voir à la rigueur... السلطان الاعظم... Le nom patronymique de Zenki, l'origine de cette pièce, son analogie avec les monnaies des Ildekiz, me font présumer qu'elle appartient à quelque membre de la nombreuse famille des Atâbeks, mais on ne rencontre le nom de Zakaria dans aucune des tables généalogiques à moi connues; je n'ai pas sous les yeux celle des Atâbeks de Yezîd qui ont régné sur le Farsistan avec les Atâbeks Salgouriens; le second de ces Princes Zenky, fut expulsé de la Perse en 564²⁾, mais il dut probablement y rentrer plus tard puisque nous savons que son règne s'est prolongé jusqu'à l'année 571. Ce prince aurait-il momentanément occupé quelque partie de l'Adzerbeïdjan avant l'établissement des Ildekiz où l'un de ses fils lui aurait succédé? ou bien faut-il voir dans Zakaria un nouveau Melik du Qarabagh inconnu à l'histoire? c'est à de plus érudits que moi qu'il appartient de résoudre ce problème.

VI.

Serberdaride incertain. Fig. 4.

Parmi les pièces provenant de Téhéran qui faisaient partie de la collection de Monsieur le Colonel Brongniart, j'ai rencontré un

1) Bartholomaei lettre sur des monnaies Koudjiques trouvées à Téhéran. *Revue Numismatique Belge* T. III. 3e Série. Soret lettre à M. de Gille sur quelques monnaies inédites de l'Adherbeïdjan, *Revue Numismatique de Paris*, Nouvelle Série tome V.

2) Watt histoire des Khalifes Vol. III, p. 312

dirhem auquel l'absence de date et de nom ne m'a pas permis d'assigner une place précise; borné à ne former que simples conjectures, je me contenterai d'exposer les motifs qui me font présumer qu'il s'agit ici d'une monnaie Serberdaride.

A l'avvers on lit dans le champ une partie du verset 25 de la Sourate III. surmontée par le mot *توبى* savoir :

قُلْ اَللّٰهُمَّ مَالِكُ
تَوْبِى الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءُ وَتَبْرَحُ
الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءُ

Dans les segments extérieurs il ne reste de lisible que la fin du dernier mot qui donnait la date et le commencement de la légende
تبرج جنايد شهر

An Revers dans le champ :

اَللّٰهُ
لَا اِلٰهَ اِلَّا
حَمْدُ
رَسُوْلِ اَللّٰهِ

Dans les quatre segments inférieurs se trouvent les noms des quatre Imams réguliers en commençant à gauche :

ابو بكر — وعمر — وعثمان — وعلي

Le cinquième segment est tout à fait effacé; le sixième contient un mot *لام* ou *لامر* dont la première lettre a été détruite par l'un des trous qui gâtent cette pièce, c'était peut-être un *س*¹⁾.

La disparition de la date est d'autant plus à regretter qu'elle suffirait avec la localité pour arriver à une attribution certaine; du reste on ne peut guères mettre en doute que l'époque de l'émission appartient au commencement du VIII^{ème} siècle de l'hégire; la forme des caractères, la nature des encadrements, présentent une analogie frappante avec les monnaies boulagonides contemporaines, mais très évidemment il faut apporter notre pièce à une autre origine; elle présente deux caractères qui peuvent servir de fils indicateurs; d'abord l'emploi d'un passage nouveau du Coran qui suffit à lui seul pour accuser la prétention de quelque chef à se rendre indépendant et à prendre le rôle de fondateur de dynastie; puis la localité Djennabad qui se trouvait dans la circonscription de Nisabour dans le Khorasan; or il est assez remarquable de voir la même Sourate adoptée dans la même province par Ahmed ben

1) Je suis porté à croire que les deux derniers segments renfermaient l'invocation suivante: عَلَيْهِ السَّلَام, que la grâce divine soit sur lui, qu'on rencontre sur quelques Boulagonides.

Abdallah qui se déclara indépendant à Nisabour et y fit frapper monnaie en son nom bien des siècles auparavant en 268 après la mort du Saffaride Ya'qoub ¹⁾: l'adoption de la même sourate dans la même contrée par un nouvel usurpateur après un intervalle de près de 500 ans est probablement fortuite, mais ce que l'histoire nous apprend, c'est qu'en 737 après la mort d'Aboussaid, les chefs qui gouvernaient le Khorasan au nom des Houlagounides, profitèrent de cette circonstance pour se rendre indépendants, et fondèrent une dynastie nouvelle, celle des Serberdariens; qui se maintint pendant une cinquantaine d'années, Fraehn a fait connaître quelques rares monnaies du dernier de ces princes Nedjm ed-din Aly qui se soumit à Tamerlan en 783. Leur type offre de l'analogie avec celui de notre monnaie, et l'absence du nom du dynaste présente un second trait de ressemblance, mais une objection assez sérieuse peut être faite, les dirhems d'Aly portent la profession de foi Alide que l'on doit présumer avoir été celle de tous ses prédécesseurs, sauf peut-être le premier auquel Aboussaid n'aurait pas volontiers accordé le gouvernement du Khorasan s'il n'avait pas fait profession du symbole de foi Sunnite. Quoi qu'il en soit et jusqu'à nouvel ordre, c'est à ce fondateur de la dynastie Serberdaride que je propose d'attribuer notre dirhem.

VII.

Houdides d'Espagne de la 2^e Dynastie.

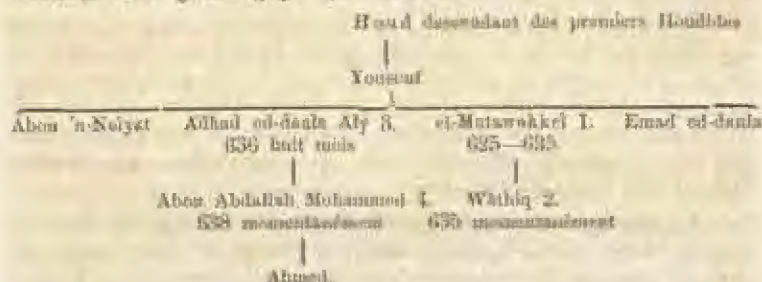
Dans ma lettre à Fraehn sur les inédits de ma collection ²⁾ j'ai décrit un dirhem de cette dynastie ainsi qu'une autre pièce incertaine d'Espagne appartenant à la même époque; quelques inexactitudes se sont glissées dans cette description, dues à l'absence de données historiques suffisantes que depuis lors j'ai pu rencontrer dans les précieuses publications des professeurs Gayangos et Tornberg ³⁾. La découverte d'une nouvelle monnaie Houdide et la nécessité de donner les figures de ces trois pièces pour établir leur affinité d'origine, me déterminent à les reprendre ici sous oeuvre, et pour éclairer ma route, je commencerai par extraire du livre de Gayangos tout ce qui est relatif à l'histoire des derniers Houdides. Ce fut en 625 qu'un des descendants de la dynastie Houdide qui avait cessé de régner un siècle auparavant, Mohammed fils de Youssouf fils de Houd qui vivait à Sarragosse comme un simple

1) C'est au savant professeur Tornberg que l'on doit la première connaissance de cette rare et très-précieuse monnaie dont la description complète accompagnée de détails historiques se trouve dans le 4^e numéro des *Symbolae* paru en 1862, pag. 26.

2) Mémoires de la Société Impériale d'Archéologie du St-Petersbourg 1851.

3) The history of the Mohammedan Dynasties in Spain from the text of el-Makharri, et les Annales de Mauritanie par Abou-l-Hasan Aly, texte et traduction latine de Tornberg publiées à Upsal.

particulier fut proclamé souverain par les Arabes d'Espagne pour s'opposer aux envahissements des Al-Mowahides; après quelques vicissitudes passagères, l'Espagne seconna tout à fait leur joug en 628, et Mohammed connu plus particulièrement sous le nom d'Ibn Houd se maintint sur le trône jusqu'à 635 où il périt étranglé par l'un de ses gouverneurs, il portait le titre d'el-Mutawakkel ala Allah et le prénom d'Abou-Abdallah, il laissa un fils appelé Aboubekr, qui prit le titre d'el-Wathiq billah; il était désigné pour lui succéder et d'après Conde il lui succéda en effet; en tous cas, son règne fut très éphémère, et la possession du trône fut disputé par plusieurs compétiteurs. Ibn el-Ahmar rival d'Ibn Houd se fit proclamer en 636; à la même époque, un des trois frères d'el-Mutawakkel qui était gouverneur de Murcie, fut reconnu Roi dans cette ville; mais il ne se maintint que pendant huit mois; il s'appelait Adhad ed-daula Aly; deux ans plus tard, son fils Abou Abdoullah Mohammed reprit momentanément le pouvoir; ces règnes éphémères se bornèrent à la possession d'un très-petit territoire, les Arabes d'Espagne n'ayant pas tardé à se soumettre de nouveau à l'autorité des el-Mowahides après la mort de Ibn Houd. Monsieur Gayangos pense avec raison que ce petit groupe de Princes doit être considéré comme une seconde dynastie Houdide; en effet, un très-long intervalle de temps la sépare de la première qui finit en 527. Voici la table généalogique qu'il en donne:



Je présume qu'il faut placer le règne d'Ibn el-Ahmar entre ceux d'Aly et de Mohammed, mais les données historiques me manquent pour confirmer cette conjecture.

Je passe maintenant à la description des deux dirhams Houdides que je possède, le premier, fig. 5, est celui que j'ai déjà publié dans ma lettre à Fraehn.

Avers:

الموصل
على يد أمير المسلمين
محمد بن يوسف
أبى حود

Revers:

لا اله الا الله
محمد رسول الله
العباسي امام
الامة
مات

L'Abbaside Imam du Peuple, sert à désigner le Khalife el-Mostanser que les Houdides reconnaissent comme chef spirituel, en opposition aux el-Mowahhides qui faisaient profession de foi chiite et considéraient le Mehdy comme leur Imam.

La seconde pièce appartient à el-Wâthiq fig. 6.

Avers:

الوائف بالله
العتصم بن امير
المسلمين محمد بن
محمد بن عون

Le Revers est semblable au précédent, sauf la localité qui manque.

La ressemblance parfaite de cette monnaie avec la précédente, le nom du Prince et celui de son père venant confirmer les données de l'histoire, ne nous permettent guères d'avoir des doutes sur l'identité du personnage, cependant une difficulté s'élève, c'est la répétition du nom patronymique de Mohammed à la 4^e ligne au lieu de celui de Youssouf; à moins d'admettre une erreur dans la confection du coin, ce qui n'est guères probable, il faut supposer que ce Prince était le petit-fils et non pas le fils d'el-Motawakkil, on pourrait alors expliquer son règne éphémère par son extrême jeunesse qui aurait favorisé l'usurpation de son grand oncle; une autre singularité de notre pièce est l'apparition assez inusitée d'un 24 titre: el-Motassem.

J'ai dit que dans ma lettre A Praehn se trouvait en outre la mention d'un dirhem incertain frappé à Centa en 635 dirhem que l'illustre académicien présumait pouvoir appartenir à Abou Moussa Amran; il offre une grande ressemblance de type avec les précédents, mais en diffère essentiellement par les légendes. Fig. 7.

Avers:

أخلفه
الامام المستنصر
بالحه ابو جعفر
امير المؤمنين

Revers:

ضرب بسطة
المحرورة عام
خمس وثلاث
من وستماية

Nous pouvons aujourd'hui, grâce à la publication de Monsieur Tornberg, puiser dans les Annales de la Mauritanie tous les éléments nécessaires pour expliquer l'origine de cette très-étrange monnaie et pour en rectifier l'attribution.

Le souverain el-Mowahide qui régnait à cette époque en Espagne était el-Mamoun; il se fit une sanglante renommée en faisant massacrer à Maroc tous les chefs qui demeurés partisans du Mehdy persistaient à le reconnaître comme leur véritable Imam, en dépit d'un décret par lequel el-Mamoun avait déclaré en 626 reconnaître comme chef spirituel le Khalife Abbasside et ordonné de supprimer la mention du Mehdy sur sa monnaie¹⁾. Mamoun né en Espagne possédait un grand nombre de villes dans la péninsule et de l'autre côté du détroit était maître de Tanger et de Centa, mais il aspirait à régner sur les el-Mowahides de Mauritanie, et soit qu'il fût déjà bien disposé en faveur du Christianisme, soit qu'il eût besoin du secours des Chrétiens, il conclut avec eux un traité qui leur assurait de grands privilèges de l'autre côté du détroit; d'une autre part les Arabes d'Espagne étaient Sunnites; cette double circonstance explique les motifs de sa profession de foi et des cruautés qu'il exerça sur les Chiïtes partisans de Yahia qu'il cherchait à détrôner; Ibn Houd sut utiliser son absence pour étendre son pouvoir; et les Arabes d'Espagne secouant le joug des el-Mowahides le reconnurent en 628 pour leur seul souverain; le même esprit de révolte ne tarda pas à traverser le détroit; Abou Mousa Amram gouverneur de Centa pour le compte de son frère el-Mamoun, mit à profit la position difficile de ce souverain doublement embarrassé par la révolte des Espagnols et par sa lutte contre Yahia, pour se déclarer indépendant, et se faire proclamer sous le titre d'el-Mowoid; immédiatement Mamoun vint assiéger Centa, mais ayant appris que son rival Yahya profitait de cette circonstance pour ravager Maroc, il se vit contraint de lever le siège afin de mettre un terme aux progrès de son rival; ceci se passait au mois de Dsou-l-qa'det 629; Abou Mousa trop faible pour oser braver le retour prochain de son frère se hâta de livrer Centa à Ibn Houd qui en prit possession, y plaça un nouveau gouverneur et donna le gouvernement d'Almería au frère d'el-Mamoun; ce dernier accablé par tant de vicissitudes mourut de chagrin le mois suivant.

Il résulte de tous les détails qui précèdent que l'attribution de notre dirhem à Abou Mousa Amram ne saurait être admise, ce personnage n'ayant exercé le pouvoir souverain à Centa qu'en

1) On trouve dans le catalogue de la collection de Don José Garcia de la Torre publié par M. Ollivier, la description d'un grand dinar anonyme au type des monnaies el-Mowahides que le professeur Delgado n'hésite pas à attribuer à ce Prince; en effet il porte la profession de foi Sunnite. L'abbasside est l'Imam du peuple qui ne tarde pas à être rejeté par ses successeurs.

dant bien peu de mois; s'il a battu monnaie, ce qui n'est point invraisemblable, ce ne peut être qu'en 629; l'histoire ajoute qu'il est mort dans sa nouvelle résidence d'al-Méria dont il était le gouverneur; d'ailleurs en 635 Centa reconnaissait encore Ibn-Houd pour son souverain; après la mort de ce Prince, les Arabes d'Espagne se soumettent de nouveau, sauf sur quelques points isolés, à la souveraineté des el-Mowahides dans la personne d'Abou-Mohammed Abd-el-Wahid, ceci se passait en mois de Rhamadan 636; mais nous trouvons dans les Annales de Mauritanie une circonstance qui peut servir de clef pour l'explication du problème qu'il s'agit de résoudre, c'est que les habitants de Centa hésitèrent encore tout un mois avant de reconnaître Abd-el-Wahid pour leur souverain; en effet ils devaient être doublement hostiles à ce Prince, et par suite de leur rupture avec les Maures d'Afrique en 629 et par leur adhésion à la profession de foi Sunnite. Notre dirhem doit donc avoir été frappé dans le court intervalle de temps qui s'est écoulé entre la mort d'Ibn-Houd et le mois de Schewal; soit par le gouverneur qui s'y trouvait à cette époque, soit par la communauté¹⁾; et le personnage dont les noms et titres figurent à l'avers ne peut être autre que le khalife contemporain el-Mostamsar qui les a tous portés et qui seul avait le droit de les porter: est-il là seulement en qualité de seigneur suzerain, ou comme reconnu souverain réel de la ville? c'est encore un point que de nouvelles données historiques pourront seules éclaircir; l'emploi de l'épithète divinement protégée, ajoutée au nom de Centa et qui je ne me souviens pas avoir rencontré sur d'autres pièces frappées dans cette localité, me semble encore un indice indirect des velléités de résistance qu'ont dû éprouver les habitants de cette ville avant de se soumettre aux el-Mowahides. Dans tous les cas, cette curieuse monnaie n'a aucune ressemblance de type avec celles des souverains de Mauritanie, et se rattache trop intimement à l'histoire des Hammadides de la 2^e dynastie pour qu'il soit possible de lui assigner une autre place dans la classification, lors même qu'on voudrait la considérer comme Abhasside.

Il nous reste encore à examiner deux monnaies, dont l'une sans être inédite ne paraît pas avoir été bien interprétée par Marsden et laisse des doutes sur son attribution, et dont la dernière, quoique tout à fait récente, ne laisse pas que d'offrir un certain degré d'intérêt.

VIII.

Souverain incertain du Bengale fig. 8.

Petit fers sans légendes marginales apparentes; à l'avers on lit:

1) Il est vraisemblable, du moins à mon avis, que c'est à cette dernière explication qu'il convient de s'arrêter, et que le monarque a essayé de la soumettre indépendamment sous la souveraineté du khalife.

فتح الدنيا
والدفع

٧٦٢ le chiffre ٦ est peu distinct

Revers.

جلال شاه
سلطانی

Marsden décrit une monnaie analogue mais sans date à l'avers, où il voit les traces effacées d'une légende marginale qui peut-être sont des restes de la date; au revers, le mot شاه manque, et l'auteur lit سلطان au lieu de سلطان distinct sur notre exemplaire; ce savant attribue la monnaie au Sultan Fatah Chah qui commença à regner en 867 et mourut assassiné en 896¹⁾ en sorte que la date pourrait concorder avec celle de notre pièce si le chiffre presque effacé où je crois lire un ٦ est un ١ mal gravé, mais la plus forte objection à l'attribution proposée par Marsden c'est que le mot فتح appartient évidemment ici au titre honorifique du sultan et non pas à son nom réel qui était Djelal-Chah; comme le prouvent d'ailleurs toutes les autres pièces du même genre frappées par les sultans du Dehly et du Bengale. Malheureusement il n'existe aucun Djelal Chah dans les tables généalogiques à moi connues; peut-être ce prince a-t-il été désigné par les historiens sous le nom de Fatah Chah emprunté à son titre: en tous cas, il faut attendre la découverte d'un exemplaire portant une date mieux conservée; je ne puis mettre en doute que de semblables monnaies ne se rencontrent dans les grandes collections anglaises, mais jusqu'à présent mes recherches de ce côté n'ont abouti à aucun résultat.

IX.

Fels de Salâ Pacha à Bagdad.

Avers: Dans un octogone formé par l'entrecroisement de deux carrés:

سعيد
پاشا

Revers: Dans un cercle en grenetis entre deux cercles filiformes:

ضرب في
بغداد

١٢٣١ = 1815.

Plusieurs motifs me déterminent à publier ce fels qui se trouvait au nombre des monnaies orientales rapportées par Monsieur V. Langlois de son voyage en Ollicie et que je dois à sa libéralité; c'est le premier exemple à moi connu du titre de Pacha sur une monnaie, le premier aussi où le nom d'un gouverneur Osmanide est

1) Marsden Samlasmata Orientalia Vol. II. p. 547.

substitué à celui du Sultan. Le type de l'avere ne ressemble en rien à celui des monnaies osmanides de cette époque et de cette contrée; en un mot, je vois là tous les caractères d'une tentative d'émancipation qui n'aura pas tardé à être réprimée; malgré la date bien récente de cet événement, il faut bien avouer à ma honte que je n'ai rien rencontré qui pût m'éclairer sur cet homonyme du célèbre Pacha d'Égypte. Ce petit problème n'en sera certainement pas un pour les savants amateurs de numismatique orientale qui habitent Constantinople; c'est à eux que je m'adresse plus particulièrement pour en obtenir la solution.

Puisqu'il est question de monnaies Osmanides, j'attirerai encore l'attention de mes confrères sur une localité qui n'a point encore été signalée, que je sache, dans les ouvrages spécialement consacrés à leur étude, mais que je crois me rappeler avoir vu mentionnée dans les catalogues de monnaies modernes courantes destinés au changeurs; je veux parler de Constantino, dont le nom en caractères arabes ressemble assez à celui de Constantinople pour qu'il soit facile de les confondre si l'on n'y regarde pas de près: قسطنطينة Qo-stanthina s'est offert à moi sur des monnaies de Mahmoud II en argent et en billon aux années 1247 jusqu'en 1253, ces dates indiquent l'année de l'émission, circonstance qui suffit pour reconnaître la localité; car toutes les monnaies du même sultan émises à قسطنطينة Qostanthinia portent l'année de l'avènement 1223 et celle du règne.

Je termine en recommandant les lignes qui précèdent à votre indulgence et avec l'espoir que vos lumières contribueront à éclaircir ce qu'elles offrent encore de problématique agitée etc.

Genève, Mars 1855;

E. Sorot

Postscriptum.

La lettre que j'ai adressée à Mr. Krehl était depuis assez longtemps en mains de la rédaction, lorsque j'ai reçu de Beyrouth la communication suivante que je dois à l'obligeance de Mr. Henri Sauvain, Drogman-Chancelier au Consulat général de France. 12 Juin 1856. „Je reçois aujourd'hui même une réponse à la lettre que j'avais adressée à mon collègue de Bagdad au sujet de Saïd Pacha; j'en extrais ce qui suit."

„Quant au renseignement historique que vous me demandez, je suis à même de vous le fournir; je n'ai pas le temps de consulter mes notes, mais ce que je puis vous garantir c'est que le fait de frapper monnaie à Bagdad ne constituait pas un fait de rébellion. Saïd Pacha, censé dépendant, était en réalité indépendant comme tous ses prédécesseurs et quelques-uns de ses successeurs. Ce n'est que depuis 30 ou 33 ans que les Pachas de Bagdad sont nommés

par Constantinople; antérieurement à cette époque le pouvoir était héréditaire et appartenait exclusivement à une famille du pays. Bien souvent, il est vrai, quelque Géorgien élevé en grade par cette famille et parvenu aux plus hautes charges en profitait pour renverser son maître et usurper sa place, puis était renversé bientôt lui-même par quelqu'autre prétendant. La Porte tolérait ce déplorable état de choses et s'empressait toujours de reconnaître l'usurpateur qu'elle n'avait pas la force de soumettre. Salâ Pacha ne s'empara pas autrement du pouvoir et le perdit de même; en un mot les Pachas de Bagdad tout en se disant soumis au pouvoir du sultan étaient réellement indépendants; ils avaient le droit de battre monnaie, et ce droit ne leur a été enlevé que depuis peu d'années; ainsi Aly Pacha qui s'était emparé de Daoud-Pacha le dernier des gouverneurs indépendants faisait aussi frapper monnaie et notez bien qu'il n'était qu'un envoyé de la Porte pour soumettre Daoud; je le répète, l'exercice de ce droit régulier n'était donc pas un acte de rébellion, mais bien un droit que la Porte s'était vue contrainte d'accorder; j'ajouterai à ces renseignements que les anciens Pachas étaient si puissants qu'il n'eût pas été au pouvoir d'Aly-Pacha de les vaincre, si une peste terrible n'était pas venue à son aide, ce fléau emporta en peu de temps les 9/10 de la population, et mit fin à la résistance."

Cette intéressante communication enrichit la série des dynasties d'une nouvelle maison régnante qui jusqu'à ce jour était restée inaperçue des amis de la numismatique orientale; dans l'ignorance où nous sommes encore sur l'origine de cette famille de Pachas, je propose de la désigner sous le titre de „Gouverneurs indépendants de Bagdad.“ Des monnaies frappées dans cette ville au nom de Mahmond II. et dont la plus ancienne dans ma collection est de l'année 1238 constatent l'époque de la chute définitive des Pachas.

Genève, 1. Juillet

F. S.

Gaubert's „entdeckte Geheimnisse“

eine Quelle für orientalische Sittenschilderung.

Von

Dr. M. Stelnschneider.

Vorbemerkung.

Wissenschaftliche Orientalisten sind es gewohnt, ihren Quellen gegenüber einen kritischen Standpunkt einzunehmen. Es ist ihre mühevollc Aufgabe, unter Wunder- und Aberglauben, Phantasie und Selbsttäuschung nach einem historischen oder realen Kern zu suchen, und selten wird ihnen die Freude zu Theil, nachsternen und besonnenen Geistern zu begegnen, die ihnen in gleicher Richtung vorgearbeitet. Aber zur Kenntniss und gerechten Würdigung des Orients gehört auch die Form und Anschauungsweise, die sich in den gewöhnlichen Quellen darbietet.

Von diesem Gesichtspunkte aus glaube ich das doppelte Interesse der Leser auf ein Werk hindeuten zu dürfen, welches uns auf dem weiten Gebiete der Culturgeschichte einen Kreis von wirklichen Erscheinungen oder vorherrschenden Einbildungen beleuchtet, die im Oriente zum Theil noch in alter Kraft fortleben — und leider auch bei uns nicht so ganz ausgestorben sind, als mancher Verehrer seiner Zeit vermeint.

Gaubert, wie ich glaube, ein gebildeter Mann des XIII. Jahrhunderts, hatte sich's zur Aufgabe gemacht, alle Arten von Täuschungen zu enthalten, deren sich die Menschen aller Stände und Gewerbe, aller Geschlechter und Religionen zu ihrem Vortheile bedienen, und die Kunstgriffe zu lehren, durch welche jene Täuschungen bewirkt werden. Eine reiche, zum Theil jetzt unbekannte Literatur und mannigfache, durch Reisen geförderte Beziehungen des Lebens, wahrscheinlich auch ein besonderer Hang nach dem Wunderlichen und Auffallenden, boten ihm den Stoff zu allgemeinen Schilderungen und Belehrungen oder pikanten Anekdoten. Und fehlt es auch hier nicht an Vorurtheilen und Irrthümern, und weniger interessanten Partien: so glaube ich doch, dass das Buch Gaubert's durch eine freie und populäre Bearbeitung in einer lebenden Sprache auch dem grösseren Publikum eine unterhaltende und belehrende Lecture darbieten würde.

Ich habe aber durchaus nicht etwa die Absicht, eine eigene solche Arbeit hiermit zu empfehlen, sondern will nur die bibliographische Vorarbeit dem gewünschten Bearbeiter erleichtern, wozu ich die Veranlassung fand, indem ich die polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zu einer Monographie sammelte, welche bald druckreif sein wird¹⁾, und auch das Werk Gaubert's wegen der darin enthaltenen zwei Kapitel über die Mönche und die Juden aufnehmen musste. Da ich aber dort nur kurze Nachweisungen über Autoren und Schriften gebe, und die eigenthümliche Beschaffenheit des, meines Wissens, nirgends berücksichtigten Buches eine weitläufigere Erörterung erfordert, zu deren positivem Abschluss mir auch weitere Auskünfte sehr erwünscht wären, auch die wesentliche Tendenz desselben eben nicht eine religiöse Polemik ist: so schien es mir angemessen, die nachfolgende kleine Abhandlung auf diese Weise zu veröffentlichen.

Der Titel des zu besprechenden Werkes ist:

كتاب (المختار في) كشف الاسرار وفتح الاستار (في علم الحيل)

„Das Beste (Ausgewählte) in der Aufdeckung der Geheimnisse und Zerreissung der Schleier“ in Bezug auf die Kunst der Charlatanerie.

Ich habe in meiner Abhandl. „Zur pseudopogr. Literatur“ S. 81 über dieses Werk eine Notiz von einigen Zeilen gegeben, welche die Varianten über Titel und Verf. andeutet; es sei mir gestattet, hier zunächst die genaueren Details nebst Nachweisung der Quellen mitzutheilen.

I.

Herbelot (II, 365)²⁾: „Gaubert, ein Beiname des *Abd-alrachman ben Abibekr al-Demeschlei*, Verfassers desjenigen Buchs, welches betitelt ist: *Kushef al-asrar u hatk al-astar* „Entdeckung der Geheimnisse“. Er hat es dem Sultan *Massud* dem Gaznowiden (?) gewidmet.“

Diese Notiz ist wahrscheinlich der Pariser HS. entnommen, wie die andern Specialitäten, welche Herbelot an andern Orten mit Beziehung auf diese Quelle, und mitunter nicht ohne anscheinende Confusion mittheilt. Ich erwähne nur kurz die Artikel „Harakius“ (II, 459), *Mialathis* (III, 390), *Sefer Adam* (IV, 210), *Sefer Alkha-fia* (das.), *Serr al-serr* (IV, 247). Ganz confus ist der Artikel (I, 440): „*Assaf Ben Barakhia* mit dem Beinamen *Al-Aschmui* und *Al-Dschahberi* ist der Verfasser eines Buchs unter dem Titel *Janbu al-hekmat*, Quelle der Weisheit. Es ist ins Persische übersetzt worden unter dem Titel: *Assaf nama*, d. h. das Buch des Assaf, welches eine Anspielung auf den Namen (I) des Salomo

1) Beim Abdruck dieses Art. hatte diese Arbeit bereits 2 Jahre der Veröffentlichung.

2) Ich citire die deutsche Ausg. 1785–90.

sein soll“, und eben so (II, 808): „Jambu al-Hekmat, die Quelle der Weisheit, ein moralisches [?] Werk, dessen Verfasser Asaf b. Barakhia ist. Dieser Name lautet sehr jüdisch, ob sich gleich der Verfasser mit dem Namen Dschaubert beehrt“ (1). — Ich habe schon im *Catal. l. h.* p. 2801 das Richtige vermuthet, dass nämlich das Buch *يسوع* des Psaulo-Asaf von Gœubert citirt werde, s. weiter unten.

II.

Herbelot (III, 499): „*Ketab Al-Mokhtar fi Kenach' al-asrar*: ein ausgesprochenes Buch zur Entdeckung der Geheimnisse. Dasselbe ist ein abergläubisches (?) Buch des Dschaubert“. Dieser Artikel ist wahrscheinlich aus *H. Ch.* V, 438 geflossen.

Unter *Gaschf Alasrar* (II, 527) wird es als ein Werk in 30 Abschnitten „über 30 Arten von verschiedenen Wissenschaften“ bezeichnet mit Verweisung auf *Mokhtar*. Dieser Artikel ist vielleicht aus *H. Ch.* V, 202 geflossen.

III.

H. Ch. V, 202 no. 10672 (vgl. VII, 860) 1):

كشف اسرار المختارين ونواميس الخفائين

„Aufdeckung der Geheimnisse der Betrüger und der Geheimkünste“ der Charlatane“ vom Imam el-Ahmad 'Abd ur-Rahim b. 'Omar ed-Dimeschki el-Harrani 2) in 30 Abschnitten.

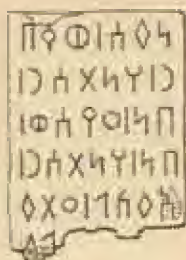
1) Flügel verweist auf *De Sacy*, *Deuxes* I p. CCCCIX; aber das dort von *Nassiri* angeführte *كشف الاسرار وفتح الاسرار* von *Abu Bekr b. el-Tajjib* ist offenbar das *كشف الاسرار* von *Abu Bekr Ahmed b. Ali el-Chafiz el-Hagladh* (el. 1070/1) bei *H. Ch.* (VII, 1052 no. 1979), also gehört die Note zu V, 201 no. 10668.

2) Ueber *نواميس* in dieser Bedeutung s. zur pseudopyg. Literatur S. 52. Hierzu kommt noch folgende Stelle aus dem I. Kap. des *Compend.* (Cod. Sprenger 1938 Bl. 3a) über *Abu Saïd Ibn Saïd al-Hijawani* (wie es hier heisst, bei *Assemani*, *Sau* p. 209 = *Husain* .. *الفرميتي (الدهلياني)*), welcher im J. 252 H. enttaucht oder geboren wurde (?). Die Worte lauten: انه كان رجلاً عارفاً بنواميس افلاطون الحكيم وكان يخيل للناس اشياء حقاً وليست بحق وقد سلب عقول الناس كثيراً بسبب ذلك ثم لبيح في الحرام سنة ثلثمائة وترك خمسة بنين وعمر سعيد والقفل وابراهيم. — Auch hat *Assemani* die Worte *النواميس* in der Ueberschrift des 2. Kapitels des *Compendium* falsch aufgefasst, indem er dieselben (p. 65) *Giuristi* übersetzt; er hat aber auch diese Ueberschrift selbst (p. 209) nicht vollständig wiedergegeben, wenigstens folgen in der Berliner HS. noch die Worte *والمشايخ*.

3) Bei *Pasey* p. 564 ist حرقى Schreib- oder Druckfehler.

Taf. 35.

a.



d.



b.

𐎶𐎵𐎠𐎠𐎠𐎵
 𐎶𐎠𐎵𐎵𐎶𐎶𐎵𐎶𐎵

e.



c.



f.



IV.

H. Ch. V, 438 no. 11587: المختار في كشف الاسرار وفتح الاسفار: von dem Scheich und Imam Abd ur-Rahman b. Abi Bekr el-Gaubert ed-Dimeschki, gest. . . (Lücke). Ein Compendium (مختصر) in 30 Capiteln, wovon einige wieder in Unterabtheilungen ¹⁾, die Gesamtzahl ist 266. Der Anfang lautet: الحمد لله الملك الاعظم, ein merkwürdiges Buch, einzig in seiner Art. Der Verfasser benutzte (أخذ), wie er am Anfang bemerkt, das Werk دنيوع الحكمة, die fünf اسفار ²⁾, die Schriften der Alten und Neuern, etwa 1800 Werke, und zerriß die Schleier der Lügner, und deckte auf die Blößen der sich Anmassenden (عورات المذممين) jedes Volkes (oder jeder Art), — d. h. der Pseudopropheten u. dgl.

V.

Die Handschriften haben folgende abweichende Angaben:

1. Cod. Paris 919 كشف etc. wie Herbelot unter I.
2. Cod. Leyden 1233 (Ward. 191) كتاب المختار في كشف الاسرار v. Abdorrahman b. Omar Dimeschki „Gibbarensis“ in „260“ capp. [d. h. أبواب].
3. Cod. Bodl. karschun. 73 (CXI bei Uri p. 23) ³⁾; nach Pusey, p. 563, Titel: كشف الاسرار [اسرار?] المخبئين ونواميس (I). Der Autor heisst bei Uri: Zein ud-Din 'Abd ur-Rahim b. Omar Dimeschki vulgo الحوراني (الكلمة ادم). Offenbar hat der syrische Transscriptor so für جوهری

1) wofür حصول „teste Cod. Vind. n. f. 154“ (V) nach Flügel im Comm. VII, 576; was dieser Cod. über unser Buch enthält, ist mir unbekannt.

2) Nach einer Mittheilung des Hrn. P. de Jong vom September 1862 enthält die Hs. Leyden 1233 (191) das Werk des Gaubert, nicht aber Cod. 1287 (198), s. unten S. 566.

Die Stelle der Vorrede über die benutzten Bücher lautet: ثم بحثت على اصول العلوم فوجدت اصل ذلك في كتب الاسفار الخمسة وهو سفر الخفايا وسفر المستقيم المخلف عن ابونا آدم عليه السلام ثم سفر نبيث ابن آدم عليه السلام ثم سفر فوج عليه السلام ثم سفر ابراهيم عليه السلام ثم حصلني هذه الاسفار الخمسة ثم بالغتها وحللت رموزها Vgl. dazu H. Ch. III, p. 569 no. 7163—9, 7171, 7176, 7177, wo سفر fehlt und daher nur 4 gezählt sind, vgl. auch VII, 755.

3) Golegmlich erwähnt bei Wolfius, Bibl. hebr. II p. 1277.

(vielleicht جويارى?) gelesen. Aus حوراني ist vielleicht die Lesart حورلي entstanden, die wir oben erwähnt haben.

Die Hauptdifferenzen des Autornamens bestehen also in:

| | |
|---------------------------|---------------|
| 'Abd ur Rahmān | 'Abd ur Rahīm |
| el Anbād (= Anbād ul Din) | Zein ul Din |
| b. Alu Bekr | b. 'Omar |

welche sich vielleicht vereinigen lassen; jedenfalls sind die Autoren im Index zu H. Ch. VII, 1018—9 n. 622 u. 643 identisch.

4. *Berliner HS.* (Sprenger 1939) wahrscheinlich aus den Händen eines betrügerischen Buchhändlers hervorgegangen, welcher aus etwa einem Drittel des Buches ein Ganzes machen wollte, daher dem unrichtig zusammengestellten Codex vorne ein Blatt auflegte, auf welchem die Vorrede eines mir unbekannten Werkes (anfängend الحمد لله جامع شمل الاجاب ورافع اعلم للعاب) geschrieben ist, auch in Folge des dazwischen befindlichen Custos والركار das erste Wort auf Blatt 2 (Mitte unseres Werkes) so änderte, dass es Jedem auffallen muss, und eben so wegen des Custos auf Bl. 96 eine ganze Zeile am Anfang von Bl. 10 hinzuschrieb, die deutlich genug absteht; wie dergleichen Niemand in Verwunderung setzt, der morgenländische HSS. durchmustert hat.

So enthält denn dieser Codex die folgenden Abschnitte des Buches:

| | |
|-----------------|------------|
| فصل 15—18 | Bl. 29—31. |
| — 19, باب 1—9 | — 32—34. |
| — — — 19, 20 | — 16. |
| — 20—25 | Bl. 10—32. |
| unbestimmt. فصل | |
| باب 23—32 | Bl. 3—9. |

In dem Sprenger'schen Catalog ist diese HS. irrtümlich identifiziert mit dem Compendium (s. VI).

Hingegen ist aus der Reihe der HSS. dieses Werkes zu streichen Cod. *Leiden* 1257 (Warner 198), über welchen mir Herr *De Jong* ungefähr Folgendes mittheilte. Ein gewinnsüchtiger Betrüger schrieb den Titel des Werkes von Gauthier auf das erste Blatt der HS., welche zwei andre Werke enthält. Der Verf. des *Leiden*-alten Catalogs hat sich von diesem Betrüge täuschen lassen. — Mir war in der That die Inhaltsangabe: *Troctatus de Augurio et Omine* aufgefallen.

VI.

Ein anonymes Compendium des مختار unter dem Titel:

اكتنيار المختار في كشف الاسرار

befindet sich in zwei mir bekannten HSS.

1) *Nomina* Cod. 38, ziemlich weitläufig beschrieben in dem 1. Theil des Catalogs von *Simon Assemani* *) p. 64 mit den entsprechenden Textstellen p. 209 *).

2) Die *Berliner* HS. Sprenger 1938, welche ebenfalls aus nicht ganz ehrlichen Händen gekommen zu sein scheint; denn unser Werk geht nur bis Bl. 24, und fehlte vielleicht bloss das letzte Blatt, anstatt dessen hier 5 Blätter fremden Inhalts angelegt sind.

Mit Rücksicht auf die Mittheilungen Assemani's werde ich mich nur auf einige Ergänzungen beschränken.

Die Vorrede beginnt: الحمد لله عالم السم والدجوى، كاشف السر والمكوى الخ — اما بعد فانى لما وثقت على كتاب الاختار في كشف الاسرار، ورأيت فيه من حيل الاشرار، ما لا يحفى فيه الاسرار، بل يجب الاختار، ليعلم الاختار، من غير اكسار، ولا اغيار اختار، الفاسق الفجار، والمعاليندين (?) الكفار، من اليهود والرعيان والاحبار، يدعون درجة الانبيا .. والابرار، ورفع الاستار، عما في النفوس من الاقطار، رأيت شيا عجيبا الخ

• woran sich die Bemerkung schliesst, dass der Compiler das Werk, welches aus 30 فصول bestand, die wieder in أبواب getheilt waren, auf 21 Fusul ohne Etwah reducirt habe. Die Ueberschriften dieser 21 Kapitel hat Assemani mitgetheilt; möchte Hr. De Jong bei Beschreibung des Leydner Codex in einem künftigen Bande des neuen Catalogs dasselbe für das Hauptwerk thun, damit das Verhältnisse beider sich deutlicher heranstelle als nach der sehr unvollständigen Angabe Uri's, welche nicht einmal der Ordnung des Werkes selbst folgt!

Ich gebe die Worte Uri's, indem ich die Capitelzahl zum Theil aus der Sprenger'schen HS. in römischen Ziffern beisetze, die des Compendiums aber in gewöhnlichen Ziffern einklammere: . . . artificia et fraudes, quibus Pseudoprophetae (1), — Concionatores (3), — XXIII Monachi (4), — XXIV Judaei (3), Alchymistae (5), — Sephasarii — XVIII Exprobrati (11); — XVI Mulieres (21) — Mangones, — XIX Empirici (11) varii impostores, Sinenses item in celanda animi sui sententia, Christiani in corrupenda scriptura uti solent. Wo letzteres vorkommt (etwa bloss in der Vorrede?) interessirt mich ganz besonders,

1) Galtentlich erlaube ich mir die Anfrage, ob mir wohl Jemand den 2. Theil dieses Catalogs, welchen die Königl. k. Bibliothek nicht besitzt, auf sehr kurze Zeit zur Benützung für einen bestimmten Zweck verschaffen könnte, und sich nötigen verbindlichsten Dank erwerben möchte.

2) Vgl. mein „Maana“, Berlin 1847, S. 166.

da nur das erwähnte Kapitel über die Mönche von Christen handelt, aber nichts dergleichen zu enthalten scheint. Es geht übrigens schon aus den einander sicher entsprechenden Abschnitten hervor, dass auch der Epitomator nicht die Aufeinanderfolge der *فصول* durchaus eingehalten habe. So findet man im Werke unter XXV nicht die *فتو ساسان* wie im Compendium unter 6, sondern die *فتوة سليمان*, im Compend. unter 7. Eine strenge Logik habe ich in den Ober- und Unterabtheilungen des Werkes nicht wahrnehmen können. Aber man findet auch unter fast identischen Überschriften des Werkes und Compend. verschiedene Materien, und umgekehrt, so dass die Auffindung der identischen Stellen nicht allzu leicht gemacht ist; um wie viel schwerer müsste diess bei der Beschaffenheit der mir vorliegenden Codices sein — in Cod. 1939 ist noch Bl. 3b und 4a, in dem interessanten 1. Kapitel über die Pseudopropheten, so mit Tinte übergossen, dass man an vielen Stellen kaum lesen kann. Dieses Kap. führt die Überschrift (bei Assemani p. 209): *في ذكر بعض من ادعى النبوة وكشف اسرارهم*, es hat aber Assemani nicht etwa alle hier genannten Pseudopropheten aufgeführt; so z. B. ist der erste (Bl. 2a der HS.) *مسيح* (der bekannte Zeitgenosse Muhammed's, Weil, Chalifen I, 21), später (3a) wird *داود بن يحيى الساباطي* genannt, zur Zeit des *معر*, nach welchem Kahira *الدعارة المعروفة* genannt wird¹⁾. Zwei von Assemani erwähnte Namen lauten in unserer HS. anders, von dem einen (Abu Said) ist oben S. 564 Anm. 2 die Rede gewesen, der Mondspalter heisst hier (5, 6) wohl richtiger *أحد الله ب. ميمون* (für *ميمون* bei Assem. p. 209) und wird ausdrücklich hinzugefügt: *الذي لما يكون معجزة لمبي من انبياء الانبياء محمد*. Hingegen ist im *تختار* selbst (unbek. Fasl) Bab 26 (Bl. 3b) überschrieben *في كشف اسرار الذين يدعون*, *فتوة*; es wird aber dort die Anekdote von Senan erzählt, welche im Compendium in Kap. 19, betitelt von den Astrologen (*المجمنين*, Assem. p. 213, Zur pseudopigr. Lit. S. 52, vgl. oben III), und zwar liest man in der HS. des *تختار* selbst *سنة ثلاث وخمسون وخمسة*, während die HS. des Comp. wie Assem. das J. 653 H. hat! — Diess führt uns zu einem weiteren, keineswegs untergeordneten Gegenstande dieser Notiz.

1) Ich habe den Namen *דוד*, welcher in hebr. Quellen für Tiberias vorkommt, ebenfalls von einem *מער* abgeleitet (*Jüdische Literatur* in Ersch u. Gr. § 16 A. 27, vgl. Hebr. Bibliographie 1862 A. 31 A. 2).

2) Vgl. Zur pseudopigr. Lit. S. 56 Anm. 12.

VII.

Die Zeit, in welcher der Verf. des Werkes lebte, lasse sich aus den in demselben vorkommenden Daten sehr leicht mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen, wenn die Jahreszahlen nicht Varianten, wie die erwähnten, darböten. Dazu kommt noch für mich der missliche Umstand, dass ich nur einen geringen Theil des Werkes vor mir habe. Anderseits scheint es nicht, als ob der Epitomator neue Thatsachen hinzugefügt hätte, und glücklicher Weise gebraucht er bei einigen seiner Daten die Formel *قال الصنف* (oder *المؤلف*), welche man wohl (mit Assemani p. 65 unter III) auf den ursprünglichen Verfasser beziehen muss. Hiernach glaube ich, selbst ohne beide HSS. vollständig gelesen zu haben, diese Zeit auf die erste Hälfte des VII. Jahrh. H. (oder des XIII. Jahrh.) fixiren zu dürfen.

Herbelot's Angabe (oben unter I) dass das Werk einem Gaznewiden Mes'ud gewidmet sei — vielleicht einer fingirten Ueberschrift entnommen? die Betrüger scheinen an dem Enthüller ihrer Kunstgriffe, wenigstens an den HSS. seines Werkes Revanche genommen zu haben — diese Angabe kann sich keinesfalls auf einen der drei bekannten Sultane dieses Namens aus jener Dynastie beziehen, welche zwischen 1040 und 1152 regierten, wie sich aus der folgenden Zusammenstellung von Daten ergeben wird. Ich halte mich dabei zuerst an die Stellen des Werkes selbst, und zwar vor Allem an eine, worin der Verf. aus seinem eigenen Leben erzählt.

Faß XX (*كشف اسرار الدين بقلعون الدون من النورس*) Bab 6 (Bl. 12b) berichtet er, was sein Freund 'Allet-Basri im J. 626 H. in Džar Mi'r während seiner eigenen Anwesenheit ausgeht:

فمن اعجب ما رايت اني كان لي صديق من اهل البصرة يعرف بعلي البصري وكان خبيراً بالحسور فحكى لي انه دخل الى الديار المصرية في سنة ست وعشرون وستمائة فكانت ايا بها فكان اهلها يستخفون به ويأخذون بدهه ويعولون بقر الشام فقال لي يوما انا اريد ان ابيّن لك البقر منام الح
Hiermit stimmt die Angabe der HS des Compend. Kap. 3 (Bl. 8a), wo er von einem Freunde in Haleh spricht *بالجامع* also 623 H., nicht 723, wie bei Assemani p. 65, der den Text hierzu nicht mitgetheilt hat.

Derselben Zeit gehören zwei andere Angaben des Verf. an, nämlich im unbek. Faß, Bab 27, 28 (*كشف اسرار الدين يدعو*), wovon auch noch 28 u. 29 handeln, über das entsprechende Kap. 2 des Compend. s. weiter unten). In Bab 27 (Bl. 5b) ist von 'Abd Allah *التكروبي* die Rede, der im J. 615 H. (*خمس عشر وستمائة*) umgebracht wurde, in Bab 28 (Bl. 6a) von einem Hasan, der im J. 621 H. (*احدى وعشرون وستمائة*) getödtet

wurde. Ob die Jahrzahl 653 des Comp. oder 650 des Werkes bei der Anekdote von Seman (oben Ende VI) richtiger sei, wage ich nicht definitiv zu entscheiden, da es nicht unmöglich ist, dass der Verf. noch damals gelebt habe; aber wahrscheinlich ist es nicht, da kein von mir aufgefundenes sicheres Datum über die zwanziger Jahre des VII. Jahrh. hinausgeht, während sich um jene Zeit die Daten häufen. Ich stehe nämlich nicht an, zwei Stellen des Compendium, in denen die Jahre 713 und 716 angegeben sind, welche wohl dem Verf. des ursprünglichen Werkes gehören, wieder in 613 und 616 zu emendiren.

In der einen (Kap. 6 Bl. 11a) erzählt der Verf. was er in Harrau gesehen: قال المؤلف ورأيت حوران سنة ثلاث عشر وسبعماية رجلا من بني ساسان — aus der andern (das Bl. 11b) erfahren wir, dass er in christlichen Ländern gewesen: قال المؤلف كنت في قرية من بلاد الروم في سنة ستة عشر وسبعماية فمررت في بعض الشوارع).

Die anscheinende Kühnheit dieser Conjectur rechtfertigt sich wohl an sich durch die Beispiele von Varianten in den Zahlen, die ich oben angegeben; zur weiteren Unterstützung derselben, und der Aufforderung, die mir unzugänglichen HSS. in Paris und Leyden an den citirten Stellen zu prüfen, habe ich noch folgende, mit jener Zeitbestimmung harmonisirenden Umstände hervor.

Die jüngsten Herrscher, deren Namen ich bei flüchtiger Durchsicht der beiden HSS. notirt, gehören dem Ende des VI. und Anfang des VII. Jahrh. n. an, nämlich el-'Adil und sein Sohn el-'e'zam (si. 624 H.). Die Stellen sind folgende:

Im 2. Kap. des Compendium (Bl. 6a) liest man: قال وقد تميم في زمن الملك العادل أبي بكر (sic) بن أبي يزيد منشك بقول [يقال] له ²⁾ الفقود وكان خرج الثمار في غير اوانه ما وقع لسلطان الملك العادل نور الدين (sic) الشهم بدمشق مع شخص عجمي. Im Werke Kap. XXIII Bab 1 (Bl. 15a) und dem entsprechenden Kap. 4 d. Comp. (Bl. 9) wird erzählt, dass das Wunder des heiligen Feuers von einem Mönche dem الملك العادل ابن الملك المعظم verrathen worden sei ³⁾.

Weniger Gewicht lege ich auf den Umstand, dass das Buch seinem Character und Inhalte nach besser dem XIII. als XIV. Jahr-

1) Vgl. Assmanns p. 212 lin. 5: قال المؤلف ومن اعجب ما رأيت: بيلاذ الروم. Sollten diese Stellen auf die unter christlicher Herrschaft sich befindenden Gegenden Syriens bezogen werden können?

2) Assmann hat das (p. 85) unrichtig angegeben, dass in diesem Kapitel kein Name oder bestimmte Person erwähnt seien. Ueber den Inhalt und den Verfall dieses Kapitels vgl. oben.

3) Ueber dieses vielbesprochene Märkel s. u. A. Munk, Palastine p. 616.

hundert entsprechen, und dass es in Auszug gebracht worden sei, — vielleicht etwa von einem Schriftsteller des XIV. Jahrhunderts, der mitunter mechanisch für die „sechshundert“ der II. das ihm ge-
läufige „siebenhundert“ setzte? Wichtig wäre in dieser Beziehung das Alter der HSS. genauer bestimmen zu können.

VIII.

Endlich mögen noch einige Bemerkungen, welche oben keine angemessene Stelle fanden, hier den Schluss dieser Notiz bilden.

Das besondere Verhältniss des Werkes zum Auszug wird anschaulich werden durch die anderortige vollständige Mittheilung des Kapitels über die Juden aus dem Werke (HSS. Oxford, nach einer Durchzeichnung, die ich im J. 1851 machen liess, und Berlin) und Auszug (HSS. Berlin).

Die speciellern Angaben des Werkes in Bezug auf Orte und Personen sind mitunter im Compendium in allgemeinere verwandelt, so z. B. in dem Abschnitt über die Mönche, wo das Werk die Orte genauer bezeichnet; es wird sich aus der Benützung eines vollständigen MS. ergeben, dass der Verfasser früher grosse Reisen gemacht haben muss; in Egypten, Haich, Harran und Indien (بلاد الهند), *Assem.* p. 68, 212, cap. 15) ist er sicher gewesen.

Was seine Glaubwürdigkeit betrifft, so hat schon *Assemani* (p. 64) von den mitgetheilten Anekdoten („*Novelle*“) gemeint, es seien einige historische Facten, andre „bizarre Erfindungen“. Letztere könnte freilich auf die benutzten Quellen übertragen werden; ist man doch überhaupt davon zurückgekommen, die wunderlichen Berichte mittelalterlicher Reisenden ohne Weiteres auf Rechnung eigener „Erfindungen“ oder Betrügereien zu setzen, und ein Mann der sich's zur Aufgabe gemacht, Täuschungen jeder Art zu enthüllen, wird sich wohl gehütet haben, einen ähnlichen Verdacht gegen sich selbst zu erwecken und begründen. Dennoch ist er wohl von einer Hinneigung zum Ausserordentlichen nicht frei zu sprechen, welche bekanntlich seine Zeit beherrschte; denn er behauptet u. A. einen Mönch gesehen zu haben, welcher 160 Jahre alt war¹⁾.

Endlich verdient es noch erwähnt zu werden, dass der Verf. gelegentlich einen Vers aus einer von ihm verfassten *أرجوزة* (d. h. im Metr. *رجز*) über die Punktirkunst citirt²⁾.

1) *Unbek. Fahl*, Bab 29 (Bl. 8a): ولقد رأيت بالديار المصرية ديرا يقال

له دهر القلمون من بلاد آلبهريس ورأيت بالديار راجبا يقال له اشمعون (806)
قد مر عليه من العمر مائة وستون سنة

2) *Fahl XVII* (Bl. 286) *الارجوزة التي عملتها في الرمل*

(Nachtrag vom November 1864.)

Die Veranlassung zu einer näheren Untersuchung des Werkes von Gamberi hatte für mich zunächst in dem Umstande gelegen, dass dasselbe 2 Kapitel enthält (23 u. 24, im Compendium 4 u. 5), welche die Christen und Juden betreffen; weshalb ich eine Notiz nebst Probe dem Anfang meiner Abhandlung: „Polemische Literatur“ einverleiben wollte. Das Erscheinen dieser, seit zwei Jahren druckfertig liegenden Abhandlung ist aber, nach oben erhaltener Auskunft, in so unbestimmte Ferne gerückt, dass ich es für angemessener halte, die dorthin bestimmte Probe gleich hier anzufügen, und den Gegenstand hiermit vollständig zu erledigen.

In der That gehören auch jene Kapitel, nach dem Charakter des ganzen Werkes, nicht zur religiösen Polemik im engeren Sinne; Christen und Juden sind eigentlich nur durch eine besondere Klasse vertreten.

Kap. 23 führt die Ueberschrift *في ذكر احوال الرهبان*, also eigentlich „von den christlichen Geistlichen, oder Mönchen“. Die Hauptgegenstände, um welche es sich handelt, sind: Das angebliche himmlische Feuer am heiligen Grabe ¹⁾, das durch einen Magnet in der Luft schwebende „Götzenbild“ (*جنيم*) in einer Kirche in „Georgien“ (*من بلاد الكرج*) ²⁾, das Wasser, welches ein Mönch in Egypten aus seinem Brunnen holt, das Götzenbild, genannt *عبد المسيح*, welches weint und lacht.

Das Kapitel über die Juden geht hauptsächlich auf die Aerzte, oder die sich für solche ausgebende Juden, welche der Charlatanerie und der Vergiftung für Geld beschuldigt werden. In der Zeit unseres Verfassers war dieses Thema nicht mehr neu. Die Charlatanerie war geradezu ein berechtigter Theil der Kunst geworden ³⁾, und von den Einnahmen der Aerzte unter den Arabern, ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses kann man sich nur einen Begriff machen, wenn man die enormen Summen kennt, welche in einzelnen Fällen genannt werden; überraschend sind in der That die Ziffern, welche aus den Notizen und dem Testament des Christen Gabriel b. Bahtisäa mitgetheilt sind von Ibn Abi Oseibia bei Sanguinetti im *Journ. Asiat.* 1856 p. 141 (Wüstenfeld, § 28, hat nichts darüber aufgenommen). Dennoch ist es interessant zu sehen, wie auch ein Araber alle Juden für eine Klasse verantwortlich macht, und wie der Verf. des Compendiums das Thema in voller Breite reproducirt. Die nachfolgende Probe soll auch zugleich das Verhältniss des Auszugs zu seinem Original anschaulich machen.

1) Vgl. oben S. 570 A. 3.

2) Parallelen zu dieser, vielleicht aus dem Talmud (vielleicht aus Indien?) stammenden Sage sind nachgewiesen in der *Zeitschr. d. DMG.* V, 379; vgl. *Zur pseudopigr. Lit.* S. 44 A. 25; *Hebr. Bibliographie* 1852 S. 122 no. 766 (bei Ibn Wahshi). vgl. 1864 S. 51 Anm. 1.

3) Vgl. die Aufzählungen bei *Ronan, Averroes* p. 263 ed. 1.

A. (مختار Cod. Sprenger 1939 Bl. 18 b, verglichen mit karschan. Cod. Bodl.)

القصل الرابع عشرون ⁽¹⁾ في كشف اسرار احبار اليهود.

اعلم ان عذبة الطيفه العن الخافيه واخبرتم واشدتم كفار [ولعنة] ٢ اشد
الناس خباء ⁽³⁾ في اموالهم وسائر افعالهم فظهر ⁽⁴⁾ ذلك وممكنه [وعدايعين
اللغة والشيا (sic) وحمرا] اذا ⁽⁵⁾ خلوا بياقسان اهلكوا وحكوا عليه
المرفد ⁽⁶⁾ في الطعام وعذا بين اللعنة والدعاه. الباب الاول في كشف اسرارهم
وذلك انهم يعملون بذكر البنج الاسود ووسع الاذن ويصل الفار من كل
واحد جره ويجعلونه ⁽⁷⁾ في اى طعام ارادوا ⁽⁸⁾ ويتلوه لمن يريدون نومه
فانه ينام من وقته وساعته ⁽⁹⁾ ويتمكنون منه ويقتلونه في ⁽¹⁰⁾ مكان لا يونه
اليه فانهم ذلك ⁽¹¹⁾ واباك والقرب منهم والخنزير ثم الجدر من ما عليهم فانهم
لا يبن لهم ولا امانه فهذه مقامات (sic) احبارهم لعنة الله عليهم واما
المجهور منهم فانهم يتعطلون بنصف ⁽¹²⁾ العطريات ولم عندى ⁽¹³⁾ اوصاف
يأتى ذكرها ان شا الله تعالى. ⁽¹⁴⁾

1) B. الفرغ الخامس.

2) B. في افعالهم، *ob das Wort etwa خبثا zu lesen ist?*

3) B. واضهروهم

4) Sp. وممكنه فانما، da die aus B. abgeschalteten Worte weiter unten folgen.

5) B. ذلك اليوم يعملون بذكر

6) B. يجعلوه

7) B. طعام ثامن فان من اكله ونام

8) B. hat nicht وساعته 9) In B. fehlt اليه ... في

10) B. führt fort: *وكانت له*

مقتضى (?) *مقتضى* فما لم نول ولا يبن فيه صفة احبار الخ

11) B. fehlt in B. 12) — 13) B. بالعطريات

14) Anstatt تعالى in B. folgendes, zum Theil nur wahrsam Konjekturen:

وذلك ان جمع العطريه من جلوة ويبيعوه الى الناس فمن ذلك انهم يعملون
الجلود والفلل والوعفران والمسد والعلم (?) والعنبر والتوتيا (?) والطباشير
ودم الاخوين [الكتف] (sic) والسير والكافور والاضطى وسوف اذخر
ومن الاطيا: بعض [صلاي] ذلك في المقطع الذي يليق به

القلب الثالث في كشف اسرارهم فمن ذلك الاطباء الطبياعين منهم فانهم اشد
 لغراً وثقافاً ولم اسرار لا يطلعون ¹⁴ اليها غيرهم فمعها تقرب ¹⁵ البعيد
 وتهمين الشديد فانما ارادوا ان يدأروا ¹⁶ انساناً فانهم يمشون كل شيء
 الى [حفظ] قوته فيعملون ¹⁷ له دواء موافقاً لحفتها ثم يعملون له دواء
 موافق ¹⁸ مرضه فلكل ايام فيبصره في اقرب مدة وان ارادوا ان يدخل
 عليه ¹⁹ فانهم يحرقون عليه بما يبيد ذلك المرض ويسقط قوته وربما يبيد
 عليه مرض آخر فلا يزالوا يدخلوا له في شيء ويخرجوه من شيء حتى
 يصير مقناه لهم. وان كان له وارت اشار الى الحكم بما يعمل ²⁰ فيحرق
 اليه ويضعه ²¹ قليلاً قليلاً الى ان يقتله وكذا ان كان له زوجة
 تريد ²² موته فتشير الى الحكيم ²³ وتقول ان كان عليه موت فتشير ²⁴
 ولك عندى الخلاوة الوافرة ²⁵ فيقول لها ²⁶ اما مرضه ²⁷ فقالهم

الطبياعية. — Der Syrer schreibt stets fast 40 für 400, was mir anfänglich
 viel Kopfschmerzen verursachte; s. unten Anm. 27.

14) B. وقف oben Negation. — 15) B. (sic) تقربت

16) B. يدأروا انساناً وقمروا فيبأبر قبل كل شيء

17) B. فعمل von hier (da) (sic) ثم يعمل

18) B. موافقاً لكل ايام فيبصره في ايام قليل وان

19) B. fährt fort: ثم **قوته** أولا **تسقط**

تعمل له دوا فافعا لذلك المرض **الكلية** [sic] ثلاثة ايام ثم يحرق
 عليه بما يبيد اليه مرضا **اصوي** [sic] **الحية** اخر ولا يزال بذلك يدخله
 في شيء ويخرجوه من شيء فيجعل له **مجال** **ايغله** **مغلا**؟ **واكله** وان كان
 دونه **اولا** **الكلية** [sic] **المرضى** [sic] **وارت** فاشار
 dual in der HS mit Doppellinien umgeben, wahrscheinlich als irrtümlich wie-
 derholt bezeichnet.

20) B. ان يقتله فيجعل له شيء فيحرق

21) B. **وتشتت** — 22) B. **وتشتت**

23) B. اليه يا حكيم بالله اليك ان كان

24) B. **وتشتت** — 25) **الوافرة** nicht in B. — 26) Nicht in B.

27) H. wieder **وتشتت**, Umgekehrt findet man schon in alten arabischen

Schriften mit hebräischen Letzern antwortend 2 für 20, s. Hebr. Bibliogr.
 1864 S. 130; vgl. oben S. 308.

ونكون²⁸⁾ بقدر الحكيم يسقيه شربة يسقط قوته فيهلك فإذا سمعت المرأة بذلك²⁹⁾ مع ثلة³⁰⁾ دنفها وتقصان عقلها وزمادة شهوتها ماتت فتقول يا حكيم انصر امش لعجل³¹⁾ ولك عندى مهما اردت فيقول لها³²⁾ هذا الامر لا اقدر اجسر³³⁾ عليه فلا تزال ترغبه³⁴⁾ وتعد به بكل نفيس فيقول هذا³⁵⁾ الامر لا يتم الا (ا) بالوعود وانما يتم بالوفاء فيأخذ منها ما يقع³⁶⁾ الاتفاق عليه ثم ان كانت المرأة جميلة فيقول لها ان لا اجسر على قتل هذا المريض الا ان مكتئبى من نفسى (19b) وسماحتى لي بالوصول لاسدل للجهنم في تدبير دواء يكون فيه منيته ولا يزال عليها الى ان تحببه فانظر الى هذا الدعاء والمكر كيف يأخذون اموال الناس ويستباحون لسانهم ويتلفون مهجهم فاحذروهم.

الباب الرابع في كشف اسرارهم³⁷⁾ فمن ذلك الخدائس والسواور والخدائس الذين يدورون البيوت والضياع والبساقين فان لستم امورا لا يقع عليها احد ولا يحصيه ذلك انهم يعملون من النساء القبايح ويأخذون لهم ابواب لا تكيف³⁸⁾ منها انهم يبيعون النساء ما يحفظون به عقول الرجال ويدفعهم حتى ان الرجل اذا رآى عند ذو جبة احدا لا يخطف وان³⁹⁾ راحت ذو جبة الى مكان لا يقول لها شيئا ومهما

28) B. بقدر أسقيه شي يسقط.

29) B. ذلك. — 30) B. دنفها وشهوتها.

31) B. (ا) اردت عندى [عنى].

32) B. nicht in B. — 33) B. nicht in B.

34) عليه وتوعده بما يريد فيقول.

35) B. offenbar richtigen.

36) يتفق بينهما وبهمه وان كانت ملوحة رادحا ثم يقول اعلمى ان

هذا الامر لا يتم الا بموافقتى لي لا ذكر له دواء وقد انقضا [انفسها]

الشغل ولا يزال عليها حتى تحببه الى ذلك فرائض [انفسها] الى هذا

المكر والدعا والبحث كيف .. الناس ويتلفون مهجهم فالحذر ذلك

37) Diese ganze باب fehlt in Cod. B.

38) Es folgt noch 39) B. رآى عند ذ .. durchstreichen, wahrscheinlich eine irrthümliche Wiederholung der so oben vorangegangenen Worte.

قالت له صدقها. فمن ذلك منح الخجل فان له في هذا الباب فعلا عظيما وكذلك منح الرخم ومنح الخمار واشباه ذلك فانهم. الباب الخامس في كشف اسرارهم³⁹⁾ فمن ذلك انهم يركبون النساء اذوية اذا طبعوها للرجل بها باحتا لا يعلم ما يقال له ولا ينطق بجواب⁴⁰⁾ ولا يعلم ما هو فيه ولا ما يتم عليه⁴¹⁾ فاذا ارادوا ذلك يأخذون من النكاح جرة ومن خب البلاد⁴²⁾ جرة ومن العاريفون⁴³⁾ جرة فيدي⁴⁴⁾ جميع ذلك ناعما ثم يوضع⁴⁵⁾ في اى طعام كان فاذا اكل منه الرجل يصير باحتا لا يعلم ما يتم في العالم

B. (Cod. Sprenger 1258 fol. 10, h.)


الفصل الخامس في ذكر احوال اليهود لعنهم الله تعالى. اعلم ان الفرقة (sin) العن الخلق وانكرهم واخبتهم واشد عداوة المسلمين. قال الله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشرکوا ويظهرون النذل (sin) والمسكنة والظلمة وهم اكرم الناس بخبر لا يقدرون على اذا اتسان من طائفة ويكفون عنه خصوصا اذا كان من المسلمين فانها تفر ايادها اليها الا ان المسلم وحالهم وللحوة معهم فانهم كثيرا يأخذون يزر البسج الاسود ووسج الاذن ويصل الفار من كل واحد جروا ثم يخلطون ويجعلونه حبا فاذا القوه منه حبه قماى تنى كان وصل الى جوف الانسان نام من وقته فيقعلون به ما يشاؤون. ومنهم ايضا وهم اشد حرم كفرا ونفاقا فاذا ادخل احدكم على المريض قرب عليه الميعيد

39) Dafür B.: انهم اذا اذعنهم المرأة الرجل يفتي باحت


40) Die 3 letzten Worte nicht in B.

41) Die 4 letzten Worte nicht in B.

42) Auscordi; sonst gewöhnlich als Mittel fürs Gedächtnis, woher ein jüngerer hebr. Sprichwort; s. die Nachweisungen: Hebr. Bibliogr. 1864 S. 100.

43) Bs. Sprenger العاريفون, richtig B. soll  (= Sympson).

44) B. دقا ناعما

45) B. في طعام فاذا  für ein anständiges; dann: dann: und nicht mehr.

وهو الموت وعون عليه الشديد ويقول له ولا علمه (sic) ما انت الا بخير
 ووجهك خير وقوتك ما يحسن فلا تخشى من شئ فانما رأى انه يداوى يكتب
 ما يتاسبه ويتردد اليه فاذا انبرى من ذلك اطعمه شيا يدخله في مرض
 اخر ولا يزال كذلك مدة الى ان يحصل منه شيا جيدا قال وان كان لا
 يداوى وحرضه خطر قال عند باب بيته اعملوا مصلحة انفسكم فان
 الانسان لا يداوى ما يفعل الله به وان علم ان احدا من ورثته له غرض في
 موته يقول له انا اقدر الآن اطعمه شيا الا اياما قليلا وموت لا غير الى
 لا يجعل لي من الله تعالى وما لي في هذا فائدة فيقول له الوارث اذا فعلت
 هذا الامر لك عندي ثواب وكذا فيقول وانا لاجل هذا الشئ للسميس
 اقتل انسانا ما يجعل لي من الله تعالى كل مال يترده الى ان يصل الى قدر
 ما يرضه فيقول له اعطني اولا ما افعل لك شيا فيدفع له ذلك المبلغ
 للمنفق عليه فيعمل له شيا فيقتله قال وان كان ذلك الوارث امراته او
 اخته وهي جميلة يقول لها عذرا ما يكون الا من شئ فانما استخفى ان
 اذكرك لئني فتقول ما عوفيقول لا بد ان اواصلك ثم اخذ المني ومن
 سخن وانتهى اليه حواشي واسقيه اياه قيموت مما عرفها عقلها فيفسف
 فيها ثم يتصبر لذلك المرض شيا فيقتله فاباه ثم اباه وادخل احدا
 اليها فانه اعداء الدجى. ومنهم الذين يبيعون وغيره للنساء والذين
 يحدزون فائهم يفعلون بالنساء القبيح والفسق ويلعبون بعقولهم وذلك
 انهم يقولون لهم عندنا شئ اذا اكل زوجك لا يتخالفك في شئ فريدته
 منه ويبقى معك كالعباد فتقول له اخر امش تعمل فتدفع معها على شئ
 يريد منها ثم يدفع اليها شيا من مخ الخجل او من مخ الرخم او من مخ
 النصب فتطعمه لزوجها فيتلف به عقله ويصير ابلعا فيجوز بذلك على
 عقول النساء ويتوصلون الى اعراض الفاسدة.

Ueber die Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung des Zendawesta.

Ein Schreiben von Dr. Haug
an den Herausgeber der Zeitschrift der D. M. G.

Hochverehrter Herr Professor!

Sie wurden mir wohl den Gefallen erweisen, die nachstehenden kritischen Bemerkungen über die gegenwärtig in Deutschland vorherrschende Erklärungsweise des Zendawesta, die sich mir beim Ueberblicken einiger neuen Publikationen aufdrängten, in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft möglichst bald bekannt zu machen. Die grosse Entfernung von meinem Vaterland, die mannigfachen Berufsgeschäfte, und namentlich meine schon ex officio hier nothwendig fast ausschliessliche Beschäftigung mit Sanskrit während der letzten Jahre, verhinderten mich, bis jetzt die Zendstudien wieder so aufzunehmen, wie ich es gern gewünscht hätte. Da ich gerade gegenwärtig in der Ausarbeitung eines grössern umfassenden Werkes über den Zendawesta und die Pehlewi-Literatur begriffen bin, so will ich nicht säumen, einige kritische Bemerkungen, die ich schon längst zu machen gesonnen war, sofort der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Wie ich aus den mir von London aus zugesandten 3 Lieferungen des Zendwörterbuchs von Dr. Justi ersehe, hat Prof. Spiegel im 17ten Bande der Zeitschr. d. D. M. G. eine Reihe Bemerkungen gegen meine Erklärung einiger Opferausdrücke und anderer Wörter, die ich in der Einleitung zum 2ten Bande meiner Uebersetzung der *Gāthās* nach Mittheilungen von Parsenpriestern gegeben, veröffentlicht. Ich selbst habe Sp.'s Aufsätze nicht gelesen (da mir das betreffende Heft noch nicht zugekommen ist), und würde es auch nicht für nöthig gehalten haben, die geringste Bemerkung über Dinge zu machen, die nach meiner Meinung durch das Gutachten der einzigen Autorität, die in liturgischen Dingen des Zendawesta Werth hat, nämlich der Parsenpriester, für immer erledigt sind, wenn ich nicht aus Dr. Justi's Zendwörterbuch gesehen hätte, dass diese Erklärungen der Priester als beseitigt anzusehen wären. Dr. Justi hat es sogar versäumt, diese Erklärungen mir zu erwähnen. Bevor ich zur Krörterung der oben berührten Punkte schreite, möge es mir verstattet sein, einige Bemerkungen über ein Zendwörterbuch zu machen. Jedermann, der

längere Zeit im Zend gearbeitet hat, weiss recht gut, dass ein Zendlexikon von keinem Manne geschrieben werden kann, der nicht bereits eine Reihe von Jahren der selbstständigen Erforschung des Zendawesta sich gewidmet hat, und nicht mit einer ganz bedeutenden Kenntniss des Sanskrit und der Iranischen Sprachen ausgestattet ist, und obendrein grosse Combinationsgabe, und kritisches Talent besitzt. Dr. Justi, dessen Fleiss alle Anerkennung verdient, hätte vielleicht besser gethan, nur einen Index der Parallelstellen mit der Angabe solcher Worthedeutungen, die keinem Zweifel unterliegen, für jetzt zu veröffentlichen und die Ausarbeitung eines Wörterbuchs für spätere Jahre aufzuschieben *).

Der Verfasser geht, wie Prof. Spiegel, von der Ansicht aus, dass die Pehlwiübersetzung (oder Huzvāreshübersetzung, wie Herr Spiegel sie fälschlich nennt) als der Hauptsache nach (selbstverständlich mit ein paar kleinen Ausnahmen) vollkommen zuverlässig sei, und die richtige Bedeutung fast aller Zendworte gebe. Wäre diess der Fall, so brauchte man nur die Pehlwiübersetzung zu studiren, um sofort ein vortreffliches Zendwörterbuch aus Licht zu fördern. Je mehr ich mich aber in alle die Einzelheiten der Pehlwiübersetzung, mit Hilfsmitteln, die Niemand in Europa, und auch keinem Europäer in Indien ausser mir zu Gebot stehen, hineinarbeite, und zu einem ziemlich richtigen Verständnisse aller, sogar der schwierigeren Theile gelange, desto mehr verliere ich allen Glauben an den lexikographischen Werth derselben, und werde tagtäglich mehr überzeugt (mehr als ich es je war), dass mit Hilfe derselben sich nie ein richtiges Verständniss der schwierigeren Theile des Zendawesta gewinnen lässt. Alle Theile sind indess nicht gleich schlecht; der Vendidad ist am besten übersetzt und verdient fast allein Beachtung. Der Yasna, der ältere, wie der jüngere, sind dagegen grandsehr schlecht bearbeitet, so dass sie für lexikographische Zwecke fast gar nicht ge-

*) Ich theile die Ansicht meines geehrten Correspondenten nicht. Mir scheint Hr. Dr. Justi durch sein Wörterbuch der Sprachwissenschaft im Allgemeinen, und der Zendphilologie im Besondern einen ausserordentlichen Dienst geleistet zu haben. Der von Hrn. Haug ausgesprochene Wunsch eines Index ist durch dieses WB., soweit ich das Werk benutzt habe, vollständig erfüllt, denn bei irgend schwierigeren Wörtern wird wohl kaum eine Parallelstelle bei Justi vermisst werden. Dass auf einem Gebiete, auf dem noch so wenig vorgearbeitet ist, — wo selbst eine der wichtigsten Quellen zum Verständnisse des Zendawesta, nämlich die alten Pehlwi-Übersetzungen, aus noch ziemlich verschlossen ist, — dass da der erste Versuch eines vollständigen Wörterbuchs nicht gleich die höchste Vollendung erreichen konnte, wird Niemanden in Erstaunen setzen; aber Herr Justi hat das grosse Verdienst, dass Alles was ihm vorgearbeitet war, oder was er selbst durch eigenes Studium ermittelt hat, in leicht übersichtlicher Form zusammengestellt zu haben, so dass auf jede Frage unmittelbarer Antwort ertheilt wird, so weit sie eben jetzt gegeben werden kann. Weitere Forschungen auf dem Gebiete des Zendawesta, die gerade durch Justi's Werk erst rechte Förderung erhalten, und zum Theil erst möglich geworden sind, werden das Werk in einer zweiten Ausgabe, die gewiss nicht lange wird auf sich warten lassen, zu überraschender Vollendung führen. Bruckhaus

braucht werden können. Einige schlagende Beispiele werden dies unser Zweifel setzen.

Die Adverbien *ida* hier, *kada* wenn, werden fast durchgängig in zwei Worte zerlegt, das *i* und *ka* werden als Pronomina genommen, und aus der Sylbe *da*, die eine reine Adverbialendung ist, wird eine Verbalform der Wurzel *dā* geben, herausconstruirt. — In Yasna 28, 9 finden wir das Pronomen *andis* (Instrumental des Plural) „mit diesen“ durch *angātuneshnō rā* ¹⁾, „wegen des Nichtkommens“ übersetzt. Warum? Die Uebersetzer gingen von einer ganz falschen Etymologie aus. Sie nahmen *an* als das alpha privativum, dem *d* schrieben sie die Bedeutung „kommen“ zu, und *is* nahmen sie als Instrumental. — Das so bekannte Wort *khrafstra*, mit dem die bösen Geschöpfe aller Art bezeichnet werden, finden wir in Yasna 28, 5 folgendermassen erklärt: *mīn khartō starō* dessen Verstand geschlagen (schwach) ist. Warum? *khra* wurde mit *khra* Verstand, und *stra* mit *starō* identifizirt. Dass dieses nur eine etymologische Spielerei sei, sieht Jeder auf der Stelle. Ich war aber nicht wenig erstaut vor einigen Jahren in Kuhn's Zeitschrift eine Vertheidigung dieser Deutung von Spiegel zu finden, der durch Neriosengh, der die Irrthümer der Pehlewübersetzer treu wiedergiebt, dazu verleitet worden war.

Die beiden Worte *aiuidhātīsha garāsha* (Yasna 9, 26) werden auf folgende sonderbare Weise wiedergegeben: azat dantman aēyukartakē atūn rad avan zak i derāz maam sātuneshnō rad tann i pāsūn yekavvinmāh pavan mānsar d. i. „Duine (Homa's) Vereingung (mit der Religion) (ist) so (zu verstehen), dass du in dem Mantra so lange bleibest, bis das was langsam im Fortgehen ist (kommt), d. i. bis zum künftigen Körper.“ Obschon diese Uebersetzung eine Paraphrase ist, kann man doch deutlich erkennen, wie die Pehlewparaphrasten (Uebersetzer im eigentlichen Sinne kann man sie nicht nennen) die Worte *aiuidhātīsha* und *garāsha* gelassen haben. Dem ersten entspricht *aēyukartakē* Einheitsmachung, dem letztern die drei Worte *derāz maam sātuneshnō* „lang im Fortgehen“. Fragen wir nach den Gründen dieser Uebersetzung, so sind es wieder rein etymologische Spielereien. Die Präposition *aiui* wurde als gleichbedeutend mit *aiēn* „eins“, angesehen; in *garāsha* oder *grāsha* entdeckten die phantasiereichen Paraphrasten gar drei Worte: in *ga* sah man die Endsyllbe des Wortes *daregha* „lang“, in *us* die Präposition *us* auf, fort, die gewöhnlich durch *maam* wiedergegeben wird, und in dem *r*, das den Anlaut von *rubeshne*, *rubak* gehen, Gang, bildet, eines der letztern Worte. Um den Sinn und die Bedeutung der Stelle waren die Desturs, denen wir diese Paraphrase verdanken, so wenig verlegen, als die Rabbinen oder

¹⁾ Spiegel liest fälschlich *ra*, nicht; die besten Handschriften haben *rd*, wegen.

Brahmanen in ähnlichen Fällen, „Was lang im Fortgehen“ d. i. der Entwicklung ist, was viel Zeit braucht, um zu Stunde zu kommen, kann natürlich nur der „künftige Auferstehungskörper“ sein. Näher betrachtet ist aber die ganze Auffassung der Stelle durchaus verkehrt und willkürlich.

Noch einige weitere Proben der grossen Unzuverlässigkeit der Pehlewübersetzung, die zu hunderten gezählt werden können, und deren vollständige Aufzählung ein dickes Buch erfordern würde, mögen hier einen Platz finden.

Das Wort *khraozdhistēng*, das sich jedem leicht als einen Accus. plur. des Superlativs *khraozhdista* zu erkennen giebt, wird durch drei Worte erklärt (Yasna 50, 5): *sakhto i dig nihupto* d. i. „hart was gestern verborgen wurde“, oder, wenn man *dig* als „Kessel“ nimmt, „hart (ist) welcher Kessel verborgen ist“, oder wenn man es als „Vertheidigungswaffe“ nimmt, „hart (ist) welche Vertheidigungswaffe verborgen ist“. Man mag diese Worte übersetzen wie man will, man wird nie einen Sinn herausbekommen. Was ist nun die Grundlage dieser Paraphrase? Nichts als wieder eine lächerliche Etymologie. Das Wort *khraozdhistēng* wurde in *khraozh*, *dis*, und *teng* aufgelöst; im erstern erkannte man richtig das Wort *khraozhdā* hart, stark, im zweiten sah man *dig*, im dritten *niupatan* (*nihupatan*), verbergen, letzteres weil *teng* drei Laute davon enthält!

In Yasna 29, 7 finden wir die Worte *ēdēd* (eine eigenthümliche Aussprache für *yaēd* dauernd, für immer) folgendermassen paraphrasirt: *uñ pavan zaki koua 2 apistak zand pumaman yehabunēt* d. i. „wer den Mund diesen beiden, nämlich dem Avesta und Zend, geben sollte (sie zu lernen im Sinne hat)“. Diese abentheuerliche Erklärung brachten die Desturs auf folgende Weise zu Stunde: der erste Buchstabe *ē* wurde als Relativ = *ya*, und *e* als Demonstrativ = *im*, *inad* u. s. w. gefasst; *d* hielten sie für eine Abkürzung von *donha* Mund, und dem *ēd* geben sie die Bedeutung „beide“, welche *va* in der spätern Sprache annehmen hat (es ist dann eine Verkürzung von *deo*), aber nie in dem Gāthadialect, wo entweder *ubē* oder *dūm* für den Sinn „beide“ gebraucht werden; in den Gāthas heisst *ēd* immer „entweder“, „oder“, wie auch in der spätern Sprache, wenn es mit langem *ā* geschrieben wird. Nachdem die Desturs den Missgriff gemacht hatten, das zweisylbige (oder höchstens dreisylbige) Wort *ēdēd* in vier verschiedene Worte abzutheilen, und das *ēd* als „beide“ gefasst hatten, war es nach ihrer Theorie von selbst verständlich, diese „beiden“ nur auf das Avesta und Zend zu deuten, als die ihnen geläufigste Zweifelt, da sie sie zu lernen hatten.

Das Wort *daēanē* „der zehnte“ in Yasna 28, 10 wird durch *yehabunēt* „er wird geben, machen“ erklärt, und also von der Wurzel *dā* abgeleitet, mit der es gar nichts zu thun hat.

Eine der Hauptstellen für die Herstellung der richtigen Bedeutung der drei Worte: *gaēthas*, *airyaman* und *veretēna* (Yasna

32, 1) wird folgendermassen verdolmetscht: *zak yān i varman* ¹⁾ *pavan qahē bavānāst; zakī varman vārūnē rutman airmānē; rak i mazi i Anhuma napōtman shēdān pavan danman, āigh vārūn u airmān i rak i humānī, azashān ghan bavānāst d. h. „Diese seine Glücksgabe wird als eigen gewünscht, die, welche der Unglücksge- nossenschaft sammt der Bittgenossenschaft gehört. Die Gabe des Ormuzd wird von den Devas als eigen gewünscht (anzueignen ge- wünscht), aus dem Grunde, weil wir unglücklich, und dich (um Hilfe) bittend sind (d. h. die Devas wollen aus die Gabe ent- reissen, die wir zu haben wünschen)“ ²⁾. Zum bessern Verständ- nisse setze ich noch den folgenden Paragraphen her, den Spiegel (Kerjessangh S. 140) nicht verstehen konnte: *zak i varman shē- dān pavan re mīneshnē; āighmān mīneshn aīdān prārūnē gashā Zartashnē; zakī Anhuma hurvāmānē, azashān ghan bavānāst d. h. „das Seinige in meinem Denken (ist von) den Devas (ge- wünscht), d. i. dass wir gerade so Gutes denken sollen wie Zer- tosch, was Ormuzd wohlgefällt, auch diess ist von ihnen (den Devas) gewünscht“ (d. h. die Devas wünschen uns unsere guten auf das Wahre gerichteten Gedanken, die als ein Eigenthum des Zer- tosch und aller mit ihm geistig Verwandenen angesehen werden, und die Gott wohlgefällig sind, zu berauben, und uns schlechte dafür einzugeben).**

Lassen Sie uns nun zur Kritik dieser Dolmetschungen schrei- ten. Die Uebersetzer bringen gleich in den Anfang das Wort *yān*, das man gewöhnlich als „Gutes“ oder „Glück“ deutet, hinein, ob- schon es im Texte nicht steht. Sie haben es, ganz ihren kindi- schen etymologischen Begriffen gemäss, aus *ayyē* herausbekommen, indem sie *ay* für das Demonstrativpronomen, und *yā* für eine Ab- kürzung von *yāno* ansehen! *ay* setzen sie übersetzen sie hier, wie an fast allen andern Stellen, mit *vārūn* oder seinem Abstract *vārūnē*. Warum? weil beide Worte zufällig mit denselben Lauten beginnen. Was heisst dann *vārūn*? Gewiss nicht „gläubig“, oder „Glauben“, wie Spiegel annimmt, sondern „verkehrt, umgekehrt, unglücklich“; es ist ganz das unpositivische *vārūn*, in Lauten wie Bedeutung. Dass diese die einzige richtige Erklärung des Wortes ist, wird die Ver- gleichung der stammverwandten Worte, *frārūn*, und *apārūn*, die so ungemein häufig vorkommen, ausser Zweifel setzen; *frārūn* heisst „fortgehend, gesehnd, gut“, *apārūn* das Gegentheil, weggehend, verderbend, schlecht“; *vārūn* steht für *andārūn* (ava hīnab und arūn

1) Spiegel hat irrthümlich *varan*.

2) Spiegel hat diese Stelle in der Note zu seiner Ausgabe des Kerjessangh S. 139 missverstanden. Er hat die Construction verfehlt, welche hier die passive ist. Das Subjekt wird in solchen Fällen häufig doppelt ausgedrückt (ganz analog dem Gebräuch der semitischen Sprachen); zuerst wird es absolut im Nominativ vorangestellt (*shēdān*) und dann gegen das Ende des Satzes durch das an die Partikel *ay* gefügte casistische Pronomen (in unserer Stelle *azashān*) wieder aufgenommen.

gehend) und heisst „hinabgehend, abseits, verkehrt“. Die Desturs nehmen das Wort oft in der Bedeutung „verkehrt, zweifelhaft“, aber nie in der von Spiegel angegebenen „Glaub“. Die Bedeutung „Glaub“ giebt Spiegel, so viel ich weiss, nur dem *vdrân*, aber nicht dem Zendworte *verezênont*, dessen beständige Uebersetzung jenes ist. In der Bestimmung der Bedeutung dieses Wortes folgt er Nériosengh, der dem Worte den Sinn *swapanakhtâ* „die eigene Genossenschaft“, aus Missverständniss giebt, da sie weder durch Etymologie noch durch die Pehlewübersetzung im Geringsten begründet werden kann. Fragen wir, wie Nériosengh auf diese Bedeutung kam, so lässt sich auch diess bei näherer Untersuchung der verschiedenen Stellen, in welchen das Wort sich findet, leicht herausfinden. In Yasna 33, 4 sind die Worte: „*verezênahyâchâ nazdistâm drujem*“ in der folgenden Weise von der Pehlewübersetzung wiedergegeben: *mânach sârânân man nazdik drujashy ham-sâyakân* „und von welchen die Unglücklichen (Abgekehrten) aus der Nähe zu betragen sind (aus der Nähe d. h.) Nachbarn“. Nériosengh hat in seiner Uebersetzung für die zwei Worte *vdrân* und *hamodiyakân* nur eines, nämlich *swapanakhtânesân* „von der eigenen Gesellschaft“, die offenbar das *hamodiyakân* „vom gleichen Schatten, d. i. Nachbar“, übersetzen sollen. Dieses Wort erklärt aber nicht *vdrân*, sondern *man nazdik* „von der Nähe“. Wer sind die Leute „von der Nähe“? Die Nachbarn. — Dieselbe Verwechslung oder Identifizirung des Wortes *vdrân* mit *hamodiyakân* von Nériosengh finden wir noch an einer andern Stelle Yasna 46, 1. Hier werden die Worte *verezêna hêcha* von der Pehlewübersetzung durch: „*mân vârnâ châ hamâiyak châ*“ wiedergegeben; *vdrân* ist die Uebersetzung von *verezêna*, und *hamodiyak* die von *hêcha* (die Anfangslaute *hê* wurden *hamâ*, *hâma*, „dasselbe, gleich“ identifizirt, der Rest wurde dann hinzu gedichtet); beide Begriffe wurden indess durch zwei *châ* „sowohl“, „als auch“, aneinander gehalten. Nérios. hat für beide Worte wieder nur eins: *swapanakhtâ* „von derselben Innung, Gilde“. Durch das ganz zufällige Vorkommen des Wortes *hamodiyak* in demselben Satze mit *vdrân* wurde Nérios. zu der Ansicht verleitet, beide für identisch, und das eine als Erklärung des andern anzusehen. So machte er sich für das Wort die Bedeutung „von der eigenen Innung“ zurecht, und Spiegel, dadurch verleitet, giebt dem Worte die Bedeutung „Schutzverwandtschaft, Nachbarschaft“. Herr Justi hat ebenfalls in dem Artikel *verezêna* ¹⁾ diese falsche Deutung aufgenommen. Die einzig haltbare Bedeutung dieses Wortes ist die von mir gegebene „Arbeiten, Dienen, Diener“, die Justi hätte wenigstens erwähnen sollen.

1) Dr. Justi will dort aus *gânz vârnâ* die „ziehende Kuh“ machen. *az* = *aj* heisst nie „ziehen“, wohl aber „theilen“, und die weibliche Endung *â*, die wir in *azâ* annehmen müssen, kann nie die Bedeutung eines Participiums, oder des Suffixes *â* haben.

Diese Beispiele, die, wie schon gesagt, mit der grössten Leichtigkeit in die Hunderte vermehrt werden können, mögen genügen, die grosse Unzuverlässigkeit der Pehlewübersetzung jedem Unbefangenen klar zu machen. Sogar die Desturs, deren ganzes theologisches Wissen darauf beruht, sehen sie ein, wenn ich ihnen diese lächerlichen Erklärungen aufdecke. Die Frage, woher die Pehlewübersetzer die Bedeutungen der Worte lernten, lässt sich nach dem vorhergehenden einfach dahin beantworten, dass sie viele aus eigenem Kopfe einfach vermittelt der ältesten Etymologien fabrizierten. Dies ist der Fall mit allen etwas seltenern und schwierigeren Wörtern und Sätzen, von welchen der Zendavesta wimmelt. Die Freunde und Vertheidiger der Pehlewübersetzung werden natürlich vorbringen, dass viele Wortbedeutungen richtig angegeben sind. Dies will ich auch gern zugestehen, aber muss dieses Zugeständniss sofort auf die allergehäufigsten Wörter beschränken, deren Bedeutung auch ohne Pehlew aus dem Vedischen Sanskrit klar genug ist.

Hier drängt sich ganz natürlich die Frage auf, welcher Art war die philologische Bildung der Priester, denen wir die Pehlewübersetzungen der Hauptschriften des Zendavesta verdanken? Wussten sie etwas vom Zend, seiner Grammatik und seinen Wortbedeutungen? Oder kannten sie die Sprache so gut wie die gelehrtesten Pandits, ein Sayana acharya zum Beispiel, Sanskrit? Oder wussten sie gar nichts? Einige grammatische Kenntnisse lassen sich ihnen nicht absprechen; sie beschränken sich aber, wie eine genauere Beobachtung lehrt, nur auf das Nothdürftigste, eine oberflächliche Kenntniss der Casus, der Numeri, der Geschlechter (sie kannten nur zwei, das männliche und weibliche, nicht drei), der Personalendungen des Verbums, und einiger Modi (wie des Conjunctiv und Imperativ); über die Tempora hatten sie bereits keine recht klaren Begriffe mehr. Auch waren ihnen alle seltenern und ungewöhnlichern Formen, wie *mainirda* (gen. dual von mainyu) ebenso unbegreiflich wie ihrem ihnen nachfolgenden und sie manchmal umbildenden oder auch verbildenden Nachfolger Neriosengh. Zum Glück hat sich so ziemlich die ganze Summe des philologischen Wissens dieser alten Priester, die meines Erachtens lange vor der Sassanischen Zeit, ungefähr 200–300 vor Chr. gelebt haben müssen (die Beweise gebe ich in meinem grössern Werke „The religion of the Zoroastrians“, in einem kleinen Pehlewibuche erhalten. Dies ist der älteste sogenannte *Zend-Pehlewî Farhang*, der mit den Worten: „Om, aevak; paorim, avala“ anfängt, und der Hauptsache nach, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Form, aus vorchristlicher Zeit stammt. Obschon das Büchlein von Anquetil in der Form eines Zendglossars gedruckt worden ist, so kann man sich von dem Werke doch durchaus keine rechte Vorstellung machen, wenn man es selbst nicht genauer eingesehen, da Anquetil die Anordnung nicht nur ganz verändert, sondern auch gerade die Inter-

sauesten Punkte darin entweder, in seiner gewöhnlichen Weise, missverstanden, oder zum Theil ganz ausgelassen hat.

Dieser Farhang¹⁾, der die wirklichen Bedeutungen der freilich verhältnissmässig geringen Anzahl von Zendworten, die er enthält, giebt, scheint nur ein Fragment eines grössern Lexikons und einer Grammatik zu sein, die, wenn vollständig erhalten, für uns denselben Werth hätte, wie sie das Nirukta, der Amara Kōśa und Pāṇini für das Sanskrit haben. Einige Artikel sind sehr gedehnt und ausführlich, andere (und die meisten) enthalten nur dürftig die nächstliegende Wortbedeutung. Auch ist die Anordnung des Ganzen nicht dieselbe. Wir haben das Princip der sachlichen sowohl als der alphabetischen Anordnung; ausserdem finden sich noch einzeln grammatische Bemerkungen eingestreut, die mit dem Lexikon selbst nichts zu thun haben, und am besten ihren Platz in einer Einleitung finden möchten. Gelegentlich enthält das Büchlein sogar Citate aus Zendschriften, die nicht mehr existiren, und mehrere echte Zendwörter, die in den uns erhaltenen Texten nicht vorkommen, wie z. B. das Wort *nostra*, lab d. i. Lippe (vgl. Sanskrit *oṣṭhā* Lippe). Ich halte es nicht für überflüssig, im Nachfolgenden hier eine kurze Beschreibung desselben zu geben.

Zuerst werden die Zahlwörter von „eins bis zehn“ aufgezählt, die Cardinalzahlen sowohl als die Ordnungs- und Theilungszahlen, doch nicht immer vollständig; die Cardinalzahlen sind mehrfach ausgelassen. Nun folgt eine allgemeine Bemerkung über die Eigenschaften aller andern Wörter (ausser den Zahlwörtern), wenn sie als Duale gebraucht werden. Sie lautet folgendermassen: *danman apānik mārikān man apistak zakarē u nakadē u tākē u daitē eba-
pirē u sharttarē u ultamē u miyānkē u aghryē u apakē* d. i. „die andern Wörter des Avesta sind männlichen und weiblichen Geschlechts, haben eine Einzahl, oder Zweizahl, beziehen sich auf gute oder schlechte Eigenschaften, auf das Unterste und die Mitte, den Anfang und das Ende“. Weiter unten werden diese Bemerkungen dann näher erläutert. Es heisst: „wie viele Avestas (d. h. Worte der Zendsprache) im Dual (*duitar*) stehen, haben ein Zend (d. h. sie sind im nachfolgenden durch Pehlwi erklärt)“: *ca ham kena 2 zakar; vayē i manm kena 2 nakad; vašya kena 2 zakar u nakad, manm kena 2 qoroshn u vastarg, manm kena 2 eotā u mūnā* u. s. w., d. h. „*va* bezeichnet zwei Dinge männlichen Ge-

1) Destur Hoshangschah, der gelehrteste Parsenpriester in Indien, wird das Buch durch meine Beihilfe in einer für europäische Gelehrte genussbaren Form im nächsten Jahre herausgeben. Der Pehlwi-Text wird sowohl im Original, als in lateinischer Umschrift, mit einer vollständigen Uebersetzung, und einem alphabetischen Index erscheinen. In derselben Weise wird das beste Pehlwi-Pārsand-Glossar (der sogenannte Sassanische Farhang) bearbeitet werden. Diese Werke müssen die Grundlage der Zend- und Pehlwi-Geographie ebenso gut bilden, als das Nirukta und Amara Kōśa die des Sanskrit. Solche Werke können erst hier an Ort und Stelle gemacht werden.

schlechts, *rayē* ist gebraucht von zwei Dingen weiblichen Geschlechts, *rayōn* sowohl von zwei männlichen als zwei weiblichen Dingen, von der Zweihelt von Speisen und Kleidung, der Zweihelt von Irdischem und Geistigem“.

Nun folgt eine Bemerkung mit Beispiel über die drei Zahlen des Verbum, die ich heretze: *vanas tofashnik amat maam nēvak yemananūst chikayad baodho-carestuhē togtē pavan baodhovarest tofashn*. Amat 2 *rāi yemananūst chikayatō togtēd*. Amat 3 *rāi yemananūst chikayen*. Zand hamgūnak togaml jashn zaki 3 *rāi*; haand apistak ēvitar meman maam 2 *chikayatō*, u maam 3 *chikayen*; amat apēr kohod ham *chikayen* yēhavvūst ham gūdn zak i 3. d. i. „wenn der Ausdruck 'eine Stunde büssen' von einem Individuum gebraucht wird, so muss man *chikayat* *baodho-carestuhē*, „er soll büssen d. i. er soll die Todesstrafe erleiden“, sagen; wenn es für zwei ist (d. h. wenn man zweien das Todesurtheil spricht), so ist *chikayatō*, „sie sollen büssen“ zu sagen; wenn es für drei ist, so ist *chikayen* zu sagen. Das Zend (Pehlew) ist (im letztern Falle) ebenfalls *togtēd* „sie sollen büssen“ wie wenn es für zwei ist; aber das Avesta ist verschieden: denn wenn von zweien die Rede ist, ist *chikayatō*, und wenn von dreien die Rede ist *chikayen*, und wenn viele gemeint sind, ebenfalls *chikayen* gebraucht, gerade wie für drei.“

Nun folgt einiges über die Fürwörter der ersten und zweiten Person; nur der Singular und Plural ist erwähnt, nicht aber der Dual, da die Dualformen der persönlichen Fürwörter wie *ado*, *edo* diesen alten Zendphilologen nicht mehr ganz klar waren. Sie kennen aber recht gut den Unterschied der Gāthasformen von dem gewöhnlichen Zend, wie aus den folgenden Bemerkungen erhellt: *vō rakām vō rakām i gāsānik*; *nō roman nō roman i gāsānik* d. h. *vō* heisst „ihr“; in der Gāthasprache lautet es aber *vē*; *vō* heisst „wir“, in der Gāthasprache ist es *nō* (was wirklich der Fall ist).

Nach einigen Bemerkungen über die verschiedenen Bedeutungen der Worte *id*, *apa*, *ē* folgen Beispiele zur Erörterung der Numeri (Einzahl, Zweizahl und Mehrzahl) im Substantiv. Als Pluralendung wird gewöhnlich *-ānām* angeführt, woraus man sieht, dass die Casus des Plural diesen Philologen nicht mehr ganz klar waren (*aperehāyukā*, *aperehāyuka*, *aperehāyukanām*). Gelegentlich der Bildung der Numeri von *aiirika*, Weib, werden die verschiedenen Bezeichnungen für Frau erwähnt, wann sie *nmānopathni*, *demānō-pathni*, *barethri* u. s. w. heiße; *vanta* heisst die schöne, *gē*, *gahē* die schlechte Frau; *hōpēnō-āpnō-kharō* ist ein Ehemann mit zwei Weibern. Nun folgen Wörter für Theile des Körpers und deren Eigenschaften. Hier hebe ich die Erklärung des Ausdruckes *gūša vahuyamem* durch „siyūh mōi, schwarzhaarig“, hervor, da sie eine Deutung von Spiegel und Justi authentisch widerlegt. Gelegentlich des Wortes

vālsas, Stimmus ¹⁾), werden die verschiedenen aufs Sprechen bezüglichen Wörter erwähnt. Hier finden wir unter andern die drei Formen *mrāod*, *mrāvaš* und *mrū*, als Imperfect, Subjunctiv (oder Futurum) und Imperativ ganz richtig unterschieden, wie aus der beistehenden Erklärung deutlich hervorgeht.

Nun folgen eine Reihe Wörter, in einer Art alphabetischer Ordnung, die ich diessmal übergebe. Das Ganze schliesst mit der eingehenden Erklärung von einigen Uebersetzungsausdrücken, wie *Peshotamus*, der Anrede, die sich auf die Zeiteintheilung beziehen, und der Maasse.

Ich will nur noch den Artikel *khshapa*, Nacht, hervorheben, da er die Bedeutung des *Hū-frāshmo-dātim*, das Spiegel missverstanden hat, für immer ausser Zweifel setzt. *khshapa*, laia; man laia chā bahar; bahar i parum; hū-frāshmo-dātim hū-frāshmo-dāt kanitūmad, bahar i datiger, *orezaurvāšād* apizakān vartāshuō kanitūmad dāman 2 bahar; *aiwēruthem*, bahar setigat; *asēm sārām* hosh apzar kanitūmad mām hoshahin pātas andar gātūnēt, bahar i ahaharum, d. h. *khshapa*, Nacht; die Nacht hat vier Theile; der erste Theil ist *hū-frāshmo-dātim*, man nennt ihn (in Pehlewi) *hū-frāshmo-dāt*; der zweite Theil ist *orezaurvāšād*; man nennt diesen zweiten Theil (in Pehlewi) „den Kreislauf der Reinen“ ²⁾; *aiwēruthem* ist der dritte Theil; *asēm sārām* was die „glorreiche Morgenröthe“ heisst, in der der Ushahin Gab (als Engel gedacht) zum Vorschein kommt, ist der vierte Theil.

Aus dieser gewiss sehr alten Notiz geht mit Sicherheit hervor, dass das Wort, wie ich es früher schon bestimmte, ohne sie zu kennen, nur den „Anfang der Nacht“, den Sonnenaufgang und die unmittelbar darauf folgende Zeit der Abenddämmerung, bedeutet. Diess ist auch die einstimmige Ansicht der gegenwärtigen Destura. Spiegel's Uebersetzung mit „Sonnenaufgang“ stützt sich nur auf Anquetil, der es durch „commencement du jour“ wiedergibt.

Ein Buch oder Büchlehen dieser Art muss vorhanden gewesen sein, ehe die Pehlewiübersetzungen gemacht wurden, gerade wie das Nirukta älter als alle angeführten und grössern Wadecommmentare ist. Solche Hilfsmittel waren zum Studium ganz unentbehrlich; vollständige Uebersetzungen entstanden erst später. Auch jetzt noch müssen die jungen Destura zuerst die Glossare anwendig lernen, ehe die Texte erklärt werden, gerade wie es die Brahmanen mit dem Amara-kōśa machen. Da das ganze philologische Wissen der Destura, denen wir die Uebersetzungen verdanken, nur auf

¹⁾ Diess ist seine wirkliche Bedeutung, und nicht die von „Rede“, die dem abgeleiteten *vachash* zukommt. Just hat die Cassa beides verwirrt. Das alte Wörterbuch erklärt *vālsas* ganz richtig durch *vahō Silmas*; für „Rede“ wird *vacha* (unregelmässiger plur. von *vachash*) gegeben. Dieselbe Bedeutung „Stimme“ hat das lateinische *vox*, und das Sanskrit *vāc*.

²⁾ Diess ist nur eine wörtliche Uebersetzung des Wortes *orezaurvāšād*.

einem solchen dürftigen alten Glossare beruhte, so hatte ihre Einbildungskraft oder Scharfsinn den nicht unbedeutenden Rest zu ergänzen. Da sie keine philologische Bildung hatten (Philologie im strengern Sinne scheint nie in Iran studirt worden zu sein, wie es in Griechenland und Indien der Fall war), so behelfen sie sich mit den heikellichsten und tollsten Erymologien, gerade wie die Verfasser der Brâhmanas die Mantras zu erklären suchten. In allem dem ist nichts auffallendes: wohl aber erregt es mit Recht Staunen im neunzehnten Jahrhundert, in dem schon grosse Dinge gerade in der Philologie und Sprachwissenschaft geleistet worden sind, Gelehrte anzutreffen, die allen Ernstes die albernsten Erklärungen alter Desturs nicht nur auf Tren und Glauben annehmen, sondern noch den Muth haben, solche widersinnige Deutungen zu verteidigen. Ich traute meinen Augen kaum, so eben zufällig in Justi's Buche einen längern Artikel (7¹⁾ zu finden, indem diesem Laute, unter der Zustimmung und Billigung Spiegel's, nach vorgehlichem Vorgang der Pehlwißübersetzer, die Bedeutung „Mund“ gegeben wird! Worauf diese beruht, habe ich oben gezeigt. Die Uebersetzer geben indess nicht dem *ä* die Bedeutung „Mund“, sondern dem *ä*. Warum geben die Uebersetzer dem *ä* diese Bedeutung? Einfach weil in Yasna 28, 12, der ersten Stelle, in welcher die Lautverbindung *äa* am Anfang eines Wortes vorkommt, derselben anfallig *donha* „Mund“ folgt. An allen andern Stellen, wo dann *ä* folgte, nahm man dieses ohne weiteres als Abkürzung von *äonha*. Letzteres allein heisst „Mund“ und wird auch mit der Bedeutung *gäonham* „Mund“ in dem eben beschriebenen Wörterbuche aufgeführt. So etwas ist in allen arischen Sprachen unerhört, und könnte nur dann einen Sinn haben, wenn man dem *ä* oder *ä* eine rein symbolische Bedeutung beilegen könnte. Aber von solchen symbolischen Bedeutungen der Laute lässt sich im Zendäwesta nirgends eine Spur finden.

Während Spiegel und Justi den Pehlwißübersetzern oft in solchen falschen Erklärungen ohne Weiteres folgten, haben sie dieselben gerade da, wo sie wirklich brauchbar sind, öfters missverstanden. Schlagen wir in dem Justi'schen Wörterbuche z. B. *gäha* auf. Es heisst hier, dass das Wort „Lanzenträger“ bedeute und Justi scheint einen nicht-iranischen Ursprung des Wortes anzunehmen. Das Wort ist aber nicht iranisch dem Sinn wie der Bedeutung nach, und in dem persischen *gäed* „eine Haarlocke“, vollständig erhalten. Die Pehlwißübersetzung hat ganz richtig *gäsear* „eine Haarlöcke tragend“, als ein charakteristisches Merkmal des Helden Kərəšāpa. Die Haarracht bildete in alten Zeiten ein unterscheidendes Merkmal gewisser Familien und Kasten. Vergleiche das

1) Herr Justi gibt seinem Wörterbuche noch einen neuen Artikel *äonha* „Mund“. Das Wort und die Bedeutung wäre richtig, wenn er *ä* weg- gelassen hätte.

Beiwort der Wasishtiden kapardinal (Rigs. 7, 83, 8.) „gelockten Haars“. Dass *gaša* ein Zendwort in der Bedeutung „Haar“ ist, haben wir oben gesehen. Die von Justi versuchte Uebersetzung der Pehlewiglosse ist vielfach verfehlt.

Das so ungemein häufige Wort *spēnō*, das die Pehlewübersetzung stets durch *afzōnik* „vermehrend, Wachsthum befördernd“ wiedergibt, wird von Burnouf, Spiegel u. A. mit „heilig“ wiedergegeben. Die Erklärung der Pehlewübersetzer ist aber in diesem Falle viel besser und richtiger, als die Burnouf's, und wird durch die Etymologie (von *svi* „wachsen“) vollkommen bestätigt. Justi versucht beide Bedeutungen durch die Bemerkung zu vereinigen, dass beide Begriffe, die des „Heiligen“, und die des „Wachsens“, im Zend identisch seien. Beide Begriffe sind aber im Zend ebenso streng geschieden als im Deutschen. Die des „Heiligen“ und „Reinen“ sind identisch; beide werden durch *ashava* ausgedrückt. —

Ich hebe noch eine Stelle hervor. Das Wort *sara* (Yaena 44, 17) erklärt Justi als „Band“, bemerkend, dass die Pehlewübersetzung es durch *demān* wiedergebe, dass, nach Spiegel, ausser der gewöhnlichen von „Zeit“, auch die von „Band“ haben soll, die es aber nie hat. Die Pehlewübersetzung, sowie Neriöseugh, sind in dieser Stelle ganz klar; das *demān* wird weiter bezeichnet als das „*demān i tann pasin*“, das doch nur „die Zeit des künftigen Körpers“, die „Auferstehung“, heissen kann. Spiegel sucht die Bedeutung des *demān* als „Band“ zu begründen durch Vergleichung mit dem Skr. *sumaya*, das wirklich beide Bedeutungen (aber nur vermöge seiner Etymologie *sam + aya*, wörtl. Zusammenbang) hat. Wie kann aber ein Wort wie *demān* (Zend *zarvān*), das nur auf eine Wurzel, die „vergehen“, „altern“ (*gar*) zurückgeführt werden kann, eine solche Bedeutung tragen?

Ehe ich schliesse muss ich noch ein paar Worte über die Opferausdrücke *gdus huddo*, und *gdus gfrva* bemerken. Wer nicht, wie ich, Opfer gesehen, und die Ceremonieen im Einzelnen studirt hat, kann diese Dinge natürlich nicht verstehen, doch sollte man erwarten, dass Gelehrte, welche nie Gelegenheit hatten, einer solchen Ceremonie beizuwohnen, nicht die von einem Augen- und Ohrenzeugen herrührende Erklärung dieser Ausdrücke bezweifeln, und bestreiten würden. Opferrituale ändern sich nicht so leicht, wenn sie einmal festgestellt sind. Die Brahmanen bringen zum Beispiel noch heutigen Tages die vedischen Opfer gerade so (mit gar keiner irgendwie wesentlichen Verschiedenheit) wie sie schon von den Verfassern der Brāhmanas vor 3000 Jahren als in Kraft stehend beschrieben werden. Die Parsen haben bis jetzt nicht minder zäh an ihren alten Gebräuchen und unveränderten Opferformen festgehalten, als die Brahmanen, so dass an eine Aenderung des Rituals, nachdem es einmal, wahrscheinlich auch vor 3000 Jahren, festgestellt war, nicht im entferntesten zu denken ist. Das Parsische Homaritual stimmt in allen Hauptpunkten (wie ich das weiter

in meinem neuen Werke darlege) so genau zum Brahmanischen Somaofer¹⁾, dass wir beide auf eine gemeinsame Quelle zurückföhren müssen. Die gegenwärtige Form scheint das Parsenritual entweder während, oder doch nur kurz nach der Trennung der Iranier von den brahmanischen Indern erhalten zu haben. Einer der obersten Grundsätze beim parsischen wie brahmanischen Opfer nun ist, dass die Opferhandlung, die man vollzieht, im genauesten Einklang mit den heiligen Worten (Mantras), die gesprochen werden, stehen muss. Man darf keinen Gegenstand mit Namen nennen, noch viel weniger anrufen, wenn er nicht wirklich gegenwärtig ist. So muss z. B. in der dem eigentlichen Izeshae vorangehenden Handlung aus allen Gebeten der Ausdruck *ghna gîrya* (wie Yas. 24, 1. 25, 1.) weggelassen werden, da die damit bezeichnete „frische Milch“ noch nicht auf dem Opfertische steht. Ja sogar die zufällige Einheit oder Zweiheit, oder Mehrheit gewisser beim Opfer vorhandener Gegenstände muss berücksichtigt werden. Man darf nichts nennen, ehe man es wirklich braucht. Wenn durch unabwehrbare Umstände ein im Ritual vorgesehener Gegenstand nicht herzuschaffen ist, und durch einen andern ersetzt werden muss, so muss das dazugehörige Mantra entweder weggelassen oder umgeändert werden. Ein Beispiel wird diess klar machen.

Statt Baumzweigen, wie es früher der Fall war, und den Priestern noch recht wohl bekannt ist, nimmt man jetzt Drähte für den sogenannten Barsom, da die besondere Art von Zweigen, die frisch sein mussten, in Indien nicht leicht zu haben ist. Das ursprüngliche Mantra, das für seine Weihung gebraucht wurde, war: *nemô urvairê vapuhî mandadhâtê ashaonô* (Vend. 10, 18) 2). Da aber

1) Mehrere Bemerkungen darüber finden sich bereits in der Einleitung zu meiner Ausgabe und Uebersetzung des Aflarsya Brahmanen. Ich habe aber indessen noch weitere schlagende Belegstellen aufgefunden.

2) In dieser Stelle ist zugleich die Art und Weise, wie die zum Barsom bestimmten Zweige vom Baume abzuhähen sind, beschrieben. Diese letztere Beschreibung hat Spiegel missverstanden. In der kürzlich auf Veranlassung eines Parzen in England publicirten englischen Uebersetzung des Spiegel'schen Aflarsya, die vom Verfasser gut geheißen wurde, heisst es (19, 63, 64 nach Sp.): *it will bring him the Barsoma of the same length and breadth, then shall not end round the Barsoma (i. e. throw it away); the holy men shall hold it in the left hand.* Diese Uebersetzung ist durchaus verfehlt. Wir wollen sie kurz bedenken. Zuerst ist das Subject von *abshropâd* falsch gefasst. Sp. macht das Wort *urvairê* „Baum“ in dem unmittelbar vorhergehenden Mantra zum Subject. Aber beide Sätze sind streng auseinander zu halten; das Mantra ist wohl von der Beschreibung seines Gebrauchs zu unterscheiden. Wäre in diesem Falle *urvairê* das Subject, so müsste das Wort in der Beschreibung geradezu wiederholt werden. Ausserdem kann der Begriff des *abshropâd* (er soll wegnehmen, die Wurzel ist *barê* — Skr. *bhî*, dessen ältere Form *bhî* ist, und im Zend sehr häufig vorkommt, nur auf eine Person, aber nicht auf den Baum, bezogen werden. Das *hî* ist nach Sp.'s Uebersetzung überflüssig, was aber nicht der Fall ist. Dieser sühnliche pronominale Genitiv beruht sich gerade auf dem *urvairê*, von dem der Barsom genommen werden muss, und kann gebraucht werden, auch wenn im Vorher-

das Wort *urvairé*, Baum, nicht auf metallene Dinge anwendbar ist, so wurde die Formel dem neuen Gebrauch gemäfs geändert; statt *urvairé* müssen die Worte: *khahathrahé vairyéhé*, die den über die Metalle gesetzten Engel bezeichnen, gebraucht werden, damit der beim Opfer gebrauchte Gegenstand in die so nothwendige direkte Beziehung zu dem darüber zu sprechenden Mantra komme.

Unter den Opfergegenständen nun werden im Yasna und Víspered, zugleich mit dem Homa, Baréima, Zaothra, sehr häufig die *gdaus haidho*, und die *gdaus zúnya* erwähnt. Nach den Opferregeln

gehendes das Subject nicht genannt sein sollte, sondern ergänzt werden muss. Das wahre Subject ist unpersönlich „man“, oder was in solchen liturgischen Erörterungen stets zu ergänzen ist „der Priester“. Nun zu den folgenden Worten: *asôb-drâgô yavô-frâhê*, Sp. „von derselben Länge und Breite“. Diese ist falsch. Die Länge und Breite des Barsam sind ganz verschieden. Wäre die Spiegelfache Version richtig, so müsste das Barsam aus einem oder mehreren sehr dicken Stämmen bestehen, während es nur aus einer Anzahl etwa einen halben Schuh langer, dünner Stöckchen besteht, *asôb* kann überdies gar nicht „derselbe“ heissen, in einem solchen Falle muss *ham* oder *hama* gewählt werden. Hier bezeichnet es offenbar ein Maass. Die Breite ist bezeichnet durch *yavô-frâhê* „von der Breite oder Dicke eines Gerstenkorns“, was wirklich der Fall ist. Spiegel hat das *yavô* gar nicht übersetzt. Er scheint das *asôb* im Sinne von „so lange“, und *yavô* in dem von „wie lange“ genommen zu haben, welche Bedeutungen beide Worte gar nicht haben können; in solchen Fällen müssen *yavad*, *tavad* u. s. w. gebraucht werden. Die Worte *mâ paîri-koretam pâdikereñê* sind folgendenmässen übersetzt: „nicht sollst du das Barsam rings umschneiden (d. h. hinwerfen)“. Dies ist ebenfalls unvollständig und unrichtig; *paîri-koretam* ist kaum übersetzt, da „rings“ es nicht vollständig wiedergibt; es muss entweder „weggemacht“ (von *paîri* + *kereta*, *paîri* hat oft im Zend die Bedeutung weg, gegen, ohne) oder „weggeschnitten“ (von *paîri* + *kerant*; *hewen*; *mâ paîri-kereñê* ist: „du sollst nicht beschneiden“). Das Ganze heisst: „Man soll davon den Barsam nehmen, von der Länge eines *Asôba*, und der Breite eines Gerstenkorns. Du sollst den abgeschnittenen (Barsam) nicht beschneiden“. Das letztere versteht man nur, wenn man die Bedeutung des Barsam kennt. Die Zweige dürfen, wenn sie abgenommen werden, nicht an den Enden beschitten werden. Dies geschieht dann, wenn sie beim Opfer gebraucht werden. Die Pehlewübersetzung, die in diesem Falle fast ganz richtig ist, hätte Spiegel den richtigen Sinn der Stelle zeigen können. Sie lautet: *barsom varman iseshue râi mâ dadardêbê asô-dargana yavak-pahana; ai mâ barsom pavan apard-kereñêhê marm keretamê ligê hama shâkênai* d. h. „du sollst also (des Baumes) Barsom für das Iseshue wegnehmen, von der Länge einer Spanne, der Breite eines Gerstenkorns. Du sollst diesen Barsom nicht oben beschneiden wegen des (bereits gemachten) obern Schnittes d. i. du sollst es lassen (wie es ist).“ *dadardêhata* ist stets die Uebersetzung des *hazê*; die Dostas lesen stets dafür *harian*; dieses hat oben angegeben eine doppelte Ursprung gemäfs, neben der Bedeutung von „bringen“, die von „wegnehmen“ (*hri* = *hri*). *asô* erklären die Deniers als ein Längemass, das so viel beträgt, als die Länge zwischen dem ausgestreckten Daumen und Zeigefinger, welches Maass die Brahmanen *prâdê* nennen. *gareñê* ist ein Gerstenkorn. Ehe man den zum Barsam bestimmten Zweig abschneidet, muss man ein kleines Stück „von der Grösse eines Gerstenkorns“ wie der Neringhian (ein altes Werk über die Parsischen Ceremonien, von dem ich eine schöne Copie besitze) lehrt, abschneiden und wegwerfen. Dies ist durch *paîri-koretam* ausgedrückt, das die Pehlewübersetzung durch *yavâ apard-kereñêhê* „wegen des obern Schnittes“ (das oben weggeschnittenen Stückes) wiedergibt.

müssen diese Dinge beim Opfer vorhanden sein, sonst dürfen sie gar nicht angerufen werden. Nun sind ausser dem Homa u. s. w. noch frische Milch und Butter auf dem kleinen Opfertische. Diese Dinge müssen einen Namen haben, und in den Formeln erwähnt werden, da sie sonst gar nicht gebraucht werden könnten. Alle Parsiapriester nun in ganz Indien sagen einstimmig, dass *gāus hūdhō* der Name dieser auf dem Opfertische stehenden Butter, und *gāus gīya* der der frischen Milch sei, die man kurz vor dem Anfang der eigentlichen Izeschne-Ceremonie aus einer Kuh oder Ziege herausmilcht. Wenn daher Spiegel sagt, *gāus hūdhō* bedeute „wohlgeschaffene Kuh“, so müsste eine wirklich Kuh bei der Izeschne-Ceremonie gebraucht werden, von dem aber kein Priester etwas weiss. Auch kann es früher nie Statt gehabt haben, da sonst die Opferformel zu verändern gewesen wäre. *hūdhō* kann indess gar nicht durch „wohlgeschaffen“ wiedergegeben werden; dies würde *hūdhā* heissen, wie wir *ahurō-dāta*, *mazda-dāta*, von Ahura geschaffen u. s. w. haben. Es kann nur „gutes gebend, machend“, oder schlechthin „gut“ heissen. *gāus* selbst hat mehrere Bedeutungen: Kuh, und was von der Kuh kommt, d. i. Milch. Ob es „Fleisch“ bedeutet ist zweifelhaft, doch möglich.

Um die Bedeutung „Milch“ ganz klar zu machen, müssen wir das Mantra, das beim Melken gebraucht wird (die Brahmanen nennen solche Formeln *dohana-mantra*), näher betrachten. Dieses ist das 6te von Westergaard's Fragmenten (pag. 333). Wir haben sie dreimal, das erstemal mit *tava* „deiner“, das zweitemal mit *yavākem* „eurer beider“, das drittemal mit *yushmākem* „eurer“. Die erste wird gesprochen, wenn im Stall sich nur eine einzige Kuh oder Ziege findet, die zweite, wenn zwei, die dritte, wenn drei oder viele Kühe oder Ziegen an der Stelle sind, wo die Melkung vorgenommen wird¹⁾. Die Formel selbst besteht aus drei bestimmten Ausrufungen a) *gēus tashnē*, b) *gēus urnō*, c) *tava* (oder *yavākem*, oder *yūshmākem*) *gēus hūdhāonhō urnō kshnaothra*, d. i. „möge es (dieses Melken) dem Bildner der Kuh, der Seele der Kuh, der Seele deiner gutesgehenden (heilsamen) Milch oder eurer gutesgebenden Milch wohlgefällig sein! (d. h. erlaube mir diese Milch zu nehmen)“. Die Genitive *tava* u. s. w. gehören zu *gēus hūdhāonhō*, das seinerseits von *urnō* abhängt. Wäre *gēus hūdhāonhō* nur Apposition zu *tava*, *yavākem*, *yūshmākem*, „deiner, der gutesgebenden Kuh“, wie es nach Sp.'s Auffassung sein müsste, so müsste bei *yavākem* notwendig der Genitiv Dualis „*gavāo hūdhāonhō*“ und bei *yūshmākem* „*gavām hūdhāonhām*“ stehen, da es völlig widersinnig wäre zu sagen: eurer beider, der Gutes gebenden Kuh, Seele. Solche Verstösse sind beim Opfer nicht erlaubt, da es dadurch, nach Brahmanischer wie

1) Solche Aenderung der Formeln, die im Brahmanischen Ritual so wohl bekannt ist, heisst *dhā*. Siehe mein *Alttestament Brahmanen* II. p. 86, und *SATYAN'S Commentar zur Rigveda* Schabli pag. 10, 11.

Parsischer Ansicht, alle Wirkung verlieren würde. *g'us-kudh'o* ist hier ganz deutlich der Name der „Milch, die für den Opfergebrauch gemolken wird“. Dass ihr eine Seele zugeschrieben wird, hat nichts auffallendes, da nach Parsischen Begriffen alle, auch leblose Dinge, eine Art Schutzengel oder Seele haben. Da beim Opfer beides, zerlassene aus Milch bereitete Butter, und ganz frische Milch gebraucht wird, so wurde dann in der technischen Opfersprache der erstern den Name *gus kudhito*, der letztern der von *gus g'ieya* (die lebendige Milch, weil sie ganz frisch ist) gegeben. In ein paar Stellen mag sich der Ausdruck auf die Kuh selbst beziehen, aber nicht in den eigentlichen Opferformeln. Diess ist nach der bisherigen Auseinandersetzung nicht möglich.

Diess mag für jetzt genügen. So wie ich Zeit finde, hoffe ich noch weitere Beiträge zur Kritik der gegenwärtig in Deutschland herrschenden Zendphilologie zu liefern.

Ich wünsche, dass dieser Brief unverändert wie er ist, abgedruckt werde, da ich für jeden darin gebrauchten Ausdruck gerne die Verantwortlichkeit übernehme.

Poona den 26. October 1864.

M. Haug.

Ich füge diesem Aufsatze noch aus einem späteren Briefe des Hrn. Prof. Haug, d. d. 27. Januar 1865, die interessante Notiz hinzu, dass der oben (p. 585) genannte Destur Hoshongji Jamaspji, welchen Haug den besten jetzt in Indien lebenden Pehlwi-scholar nennt, und der der Pehlwi mit der grössten Fertigkeit und Sicherheit liest, — eine vollständige Ausgabe der sämtlichen Pehlwi-Werke in lateinischer Schrift vorbereitet. Bra.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Vermischtes.

Von

Prof. Hermann Brockhaus.

1) Die sechszeiligen Strophen in Sanskrit-Gedichten.

Die neuere Kritik verwirft alle in den epischen Dichtungen der Indier vorkommenden sechszeiligen Strophen als unnüthig, und sucht durch Wegstreichen von zwei Verszeilen oder durch Ansetzen einzelner Wörter dieselben auf das gewöhnliche Maas der vierzeiligen Strophe zurückzuführen. In vielen Fällen ist das Wegstreichen gewiss ganz gerechtfertigt, aber die consequente Durchführung eines solchen Principes, überall und in jedem Falle, scheint mir gefährlich und bedroht uns mit Textcorruptionen, die nicht auf sorgsamster Berücksichtigung des überlieferten handschriftlichen Materials, sondern auf einseitig selbstgeschaffener Theorie beruhen. Es ist daher wohl der Mühe werth, den Gegenstand mit einigen Worten zu besprechen, um dadurch weitere Untersuchungen zu veranlassen. —

Die Verknüpfung der Indier, sowie die aller andern Völker des Orients, der Chinesen, Araber, Perser u. s. w. beruht auf dem Strophenbau. Die Indier haben nemlich die einzelne Verszeile als ein rhythmisch geschlossenes Ganzes ausgebildet, wie die Griechen ihren Hexameter, Jambus u. s. w., sondern sie haben stets mehrere Verszeilen von gleichem rhythmischen Werthe zu einer Strophe verbunden. Diese durchgängige Anwendung der Strophe hat, nach meiner Ansicht, sehr nachtheilig auf das Wesen der Indischen Poesie zurückgewirkt: sie hat in der epischen Poesie jene oft unerträgliche Wortfülle herbeigeführt, und die Entwicklung eines dramatischen Verses unmöglich gemacht.

Eine Strophe wird im Sanskrit mit verschiedenen Namen belegt; sie heisst *padya* (d. h. dasjenige was nach Verszeilen gemessen wird), besonders als Gegensatz zu *gadya*, d. i. das was gesprochen wird, *Prasa* oder *vr̥tta* (d. h. das Abgerundete, in sich Abgeschlossene), ein Ausdruck, der besonders bei den Strophen in künstlichen Vermaßen angewendet wird; gewöhnlich aber *çloka*. Dieser Kunstausdruck bezeichnet wohl vorzugsweise die Strophe in dem gewöhnlichen epischen Vermaasse, das von den Metrikern technisch *vaktra* genannt wird, dann aber auch im Allgemeinen eine Strophe. (*Amara-Kosha* III, 4, 1, 2: *padya vacati sa çloka*).

Die einzelnen Versglieder einer Strophe heissen *pada* (Fuß), *varaṇa* u. s. w. Das was wir in unserer Metrik mit dem Ausdruck *Foot* bezeichnen,

heißt im Sanskrit *gāyā*. Um jede Verwechselung der beiden Kunstausdrücke, die im Indischen und Deutschen Verschiedenartiges bedeuten, zu vermeiden, gebe ich das Wort *pāda* durch *Verszeile* wieder. Daß man in unsern Drucken die kürzeren Strophen in zwei Zeilen absetzt, statt in vier, hat nur im Stroben nach Räumersparnisse seinen Grund.

Dem inneren Wesen nach gilt bei der indischen Strophe das Gesetz, „daß der Satz, und folglich auch die grammatische Construction innerhalb einer Strophe vollständig abgekehrt sein soll.“

Ausnahmen finden wir unlesenswerth statt in beschreibenden Stellen, wo viele Epitheta und dergleichen zur Schilderung eines Gegenstandes gehäuft werden, oder wo durch Correlative wie *yah — sah*, *yatra — tatra* u. s. w. die Beziehung der Sätze auf einander scharf und bestimmt angedeutet ist. In andern Fällen, wo diese Bedingungen nicht vorhanden sind, geht die Construction selten von einer Strophe in die andre hinüber. Durch mehrere Strophen fortgesetztes Hinüberstreifen der Construction giebt der Rede etwas Beunruhigendes, man sucht sich geradezu nach einem Ruhepunkte, gerade wie das Ohr die harmonische Auflösung einer Harmonie verlangt.

Die Indier erkennen dies Gesetz auch ausdrücklich an, indem sie in sehr sorgfältig geschriebenen Manuscripten, wie z. B. in den Handschriften der *Rājatarangīnī*, durch besondere Kunstausdrücke angeben, daß zwei oder mehrere Strophen durch eine Construction mit einander verbunden sind. Die gewöhnlichsten Kunstausdrücke sind *yugalaka*, wenn 2 Strophen so verbunden sind, *kalaka* hingegen, wenn 3 oder mehr Strophen durch eine Construction hintereinanderhängen.

Das Gesetz der Ababslendung der Strophe ist ein in dem inneren Wesen jeden Strophenbaues tief begründetes; erst die spätere raffinirtere Zeit liebt das, was die französischen Theoretiker „enjambement“ nennen. Schlegel hat diesen Gegenstand in der Vorrede zum *Rāmāyana* (I p. LIX ff.) mit seinem Gefühle auseinanderzusetzen.

In Beziehung auf die Form der Strophe gilt im Sanskrit das Gesetz, „daß die Strophe aus der viermaligen Wiederholung desselben oder eines ähnlichen Rhythmus besteht, daß sie vierzeilig sei.“

Von diesem Gesetze aber finden wir bestimmte Ausnahmen, und zwar sowohl in der ältesten Poesie der Indier, den Hymnen des *Rigveda*, als auch in den späteren metrischen Dichtungen. Die rhythischen und strophischen Gesetze dieser späteren Lieder sind uns noch wenig bekannt, denn die Lehrbücher über indische Metrik, die wir bis jetzt kennen, behandeln nur den *chandaḥ*, oder die zur Recitation bestimmten Versgattungen, die Regeln über die zum Gesange bestimmten werden in den Lehrbüchern über Musik vorgetragen. Bei mehr mangelhaften Kenntnissen des Gegenstandes lasse ich diese Liederpoesie hier ganz bei Seite.

In den Vedas aber finden wir bekanntlich Strophen, die ganz regelmäßig nur aus der dreimaligen Wiederholung desselben Rhythmus bestehen: es sind die außerordentlich häufig vorkommenden *Gāyatrī*-Verse.

In einzelnen Fällen finden wir auch fünfsellige Strophen; z. B. RV. V, 9, 5.

atha una yasya arasyah
 samyak samyanti dhūmishah
 yad im aha tritā divi
 opa dhūmatva dhūmati.
 śiṣṭe dhūmatī yathā.

In der ganzen übrigen Sanskrit-Poesie, wenigstens so weit als mir bekannt ist, finden wir nie Strophen aus ungeraden Versen bestehend, wie die obigen Vedischen 3- oder 5-zeiligen, sondern nur vierzeilige, und meistens auch 6-zeilige. Aus vierzeiligen nach der strengen Regel gebildeten Strophen besteht die unendlich überwiegende Masse der Verse, die sechszeiligen bilden hiervon nur eine Ausnahme.

Solche sechszeilige Strophen finden wir nie in der Gammischen Poesie, ebenso wenig in den Gasetbüchern, die jener Gattung der Spruchpoesie so nahe verwandt sind. Wir finden sie aber in einzelnen Fällen in didaktischen Werken, wie z. B. in philosophischen Lehrgedichten (vgl. Bhāṣya-parīkṣeḥa, v. 58. 59.), in mathematischen (vgl. Lāṭyavati, p. 3. śrībhavita-drayam, d. h. 2 mal vier halbe Strophen) u. s. w. Die Aechtheit und Nothwendigkeit dieser sechszeiligen Strophen wird Niemand bestreiten. Ziemlich häufig sind sie in der Rājatarāṅgi, einem Werke, das seiner Form nach sich dem Kunstepos nähert.

Aber selbst in den eigentlichen Kunstgedichten, den sogenannten Mahākāvya, sind einzelne sechszeilige Strophen nachzuweisen.

So finden wir z. B. im Rhaṭṭi-kāvya VI, 42. den folgenden sechszeiligen Ṣloka:

apathitāvam ukṛtā tam
 iśbhāyam Rāghavah pituh;
 papraccha Jānaki-vārtam
 angrāmanam ca patatīnam.
 tato Rāvapam ākhyāya
 dvīshantam patatām vatah — — (manakam).

Beide Commentatoren interpretiren diesen Vers ohne an der Uebersäßigkeit der Strophe Anstoss zu nehmen. Soll der Sinn der Rede gewahrt bleiben, so kann man auch von diesen 6 Zeilen unmöglich 2 wegstreichen.

Ebenso finden wir eine sechszeilige Strophe gleich im Anfange des Qiṣṇa-pāla-bhāṣa I, 2., die auch dazu in einem der künastlicheren Versmaasse abgefaßt ist:

„Dvīdhākṛitām kim ayaṁ dvīkara?
 vidhāna-roḥ kim ayaṁ bhīṣanah?
 „gataṁ tṛaṣṇam anuśrākruthah,
 „pravidham ādhyā-jyānamāḥ havīrbhujah,
 „patay aḥa dhūma vīkri sarvaish;
 „kim etad?“ ity ākalam vīkṣitum janāh.

Die beiden ersten Versen, die mit dem Sinne nach ganz nothwendig an sein scheinen, erklärt der Commentator Mallinātha freilich nicht, denn wie dürfte es einem Mahākāvya irgend ein Maki sein? Aber er lost die beiden Zeilen gekannt, denn am Ende seiner Erklärung dieses Verses fügt er hinzu: Dvīkaraḥ ta Vīkṛamāhara-śikāyam dvīdhākṛitām ā hi sarvaṁ-drayam sahu imam eva ṣlokaṁ bhāṣṭa-chandasa adharagat aḥ (d. h. Dvīkaraḥ aber

führt in seinem Commentare zum Vajratatulkara diese Strophe *dvichhā*, als ein Beispiel eines aus sechs Zeilen bestehenden *Varpa* an.)

Man sieht hieraus, dass selbst die Indischen Metriker solche sechszellige Strophen als authentisch annehmen, wenn sie gleich dieselben als etwas Mangelhaftes, zur Nachahmung des Dichters hervorgegangen bezeichnen; ich stimme ihnen darin vollkommen bei, denn entweder verstand der Dichter nicht, sich mit der notwendigen Concision auszudrücken, oder er war nicht im Stande, das gewählte Bild, z. B. W., ohne ins Triviale zu fallen, noch durch zwei fernere Versen den walter auszuführen.

Es lassen sich wahrscheinlich noch noch einzelne Beispiele sechszelliger Strophen aus den Kunstdichtungen der Indier nachweisen; ich habe darauf nicht besonders gepocht, und so sind die beiden obigen Strophen die einzigen, die mir bekannt sind.

Häufiger als in den Kunstdichtungen finden wir diese 8 zeiligen Strophen in den ältherthümlichen epischen Dichtungen. Im *Rāmāyana* kommen die verhältnissmässig noch am wenigsten vor, da dieses Gedicht vielfach von dem Scholae der Grammatiker durch- und umgearbeitet worden ist. Sehr häufig sind sie dagegen im *Mahābhārata* und in den *Purāṇa*.

Alle diese sechszelligen Strophen in den genannten Epöen, sagt man nun, sind kritisch verdächtig und müssen aus den Texten gestilgt werden, entweder indem man geradern zwei Zeilen anstreicht, oder indem man annimmt, dass zwei Zeilen verloren gegangen seien. Unter keiner Bedingung will man das Abweichen von der gewöhnlichen Regel zugestehen.

Wer aber hat dieses strenge, nie eine Ausnahme gestattende Gesetz der Viereizigkeit der Strophe aufgestellt? Man würde erwarten, dass dafür die gewichtigsten Autoritäten der Indischen Metriker selbst angeführt würden; dem ist aber nicht so: dies Gesetz hat zuerst A. W. von Schlegel ins Leben gerufen. In der Vorrede zu seine Ausgabe des *Rāmāyana* sagt derselbe (p. LX.): „In multis Ramayanis et Maha-Bharatis capitibus codices imparum versuum numerum exhibent; librorum inaequalitatis causaque gratia locos ex uno versu, vel a tribus confusim exegitarent. Ecterrare hoc ipso definitum repugnat: discrete in fabula de hujus metri inventionis (Ram. 1, 2. 41.) demonstratur, sicut esse membra quatuor, syllabarum numero inter se aequalia, quae nec hemistichia truncantur; et similis divisio stropharum seu distichorum per membra quaternis in universa re metris Indorum dominatur. Igitur ubique numerus impar Indico est verum unum est exellens, aut intrusum esse. Sed hoc multo saepius accidit quam latet. Inde porro legitimus ordo turbatur, stropharum compage soluta; et sententiae in hinc disticha disceptae. Hisce Indiis nunquam fallentibus indagare oportet verum spiritum, quo effecto elegans illa symmetria quasi mineralis aus sponte redintegratur. Ubi nullus reparebatur verum aspectus, qui eummode a narrationis alioque posset, locum vacuum reliqui verum amissio, ut recto talo starent sicut sequentes. Eiusdem vitii plura exempla obvia sunt in episodio de Nala, de quibus observationes meas tunc ejus editore Francisco Bopp communicavi. Docte et religiose, sed fortasse nimis timide veritas in eam in pulcherrimo episodio recensendo; quare me viru clarissimo perornasse, verum supereracum, in quo culpa numeri imparis latet, ubique false criticis audacter esse ressecandam.“

Die Anwendung der Punkte, um angeblich ausgefallene Verszeilen anzuzeigen, ist in einzelnen Fällen geradezu komisch z. B. in der Episode des Vijayaditra (Rām 1, 64, 16, 17) heisst es:

mahātājā — — na labhe gāntām ātmānah
 saiva krodhah gamāhyāmi n. o. w.

Ein Leser, dem der plötzliche Uebergang aus der epischen Erzählung in die Reflexion des Helden zu unvermittelt erscheinen mochte, hatte an das Rand seines Handschrift hinzugefügt: babhāva 'kya pānag cintā. (d. h. es waren dagegen dies seine Gedanken). Diese nichternte Bemerkung ist durch die Gedanklosigkeit eines Abschreibers in den Text gedrungen, und Schlegel hat sie als Fragment einer vollen Strophe aufgenommen, indem er 3 Verszeilen mit Punkten ausfüllt, um so den Schluss eines vollständigen Clokes zu erhalten. Er will also dadurch den Glauben erregen, dass aus der Zeit des Rāmāyana mit einer solchen ängstlichen Tremi überliefert worden sei, dass man selbst eine einzelne Verszeile von den vieren des ganzen Clokes bewahrt habe, nach Analogie der treuen Wiederholung der unvollständigen Hexameter im Virgil. Diesen Glauben an die Treue der indischen Ueberlieferung des Epos hegt jetzt wohl Niemand mehr, wir wissen leider, wie willkürlich das spätere Indien mit den alten Ueberlieferungen verfahren ist.

Liest man übrigens die sechszeiligen Strophen bestehen, indem man zwei Zeilen mit Punkten ausfüllt, so ist dies am Ende ein ziemlich harmloses Verfahren, der Text wird dabei wenigstens in seiner Vollständigkeit gerettet. Streicht man aber, ohne auf Schlegels Theorie sich stützend, stets zwei Zeilen weg, so erhalten wir durch ein willkürlich geschaffenes Gesetz gefälschte Texte.

Am wenigsten zu billigen ist das Verfahren des Herrs Gorresio in seiner Ausgabe des Rāmāyana. Er schließt sich ganz an Schlegel's Theorie an, aber ihm ist der Cloke nichts weiter als ein Aggregat von 4 Verszeilen, ohne alle Rücksicht auf die innere Abgeschlossenheit der Strophe. Er verachtet daher vorkommenden Falles einen Abschnitt gleichmässig in 4 Zeilen, und so bleibt dann am Ende ein einzelner Halbclou übrig, während den grösseren Theil des Abschnittes hindurch die metrischen Ruhepunkte innerlich und mechanisch fortwäh gestellt werden, wo der innere Sinn sich dagegen sträubt. Man vergleiche z. B. Rām. II, 15. Rāma sagt zu der Kaikeyi:

„kartavyam kartūmīdā, na hi vakatyāmy aham mīdā.
 „pāid dānah, pīdīdī dīrya, gāham jādīdīdī vīrya, | 29
 „avāreḥv api na hi brūyām aṣṭam kṛnēd aṣṭam shām.
 „tam brāhman andhā vā vīdīvā katyavādīnam. | 30

und es geht es fort bis zum Ende des Adhyāya immer den Schluss der Strophe in der Mitte des Satzes anhängend. Und alles dieses Sinn und Ohr gleichmässig Verletzende bloss, um ein metrisches Gesetz von Schlegel, nicht ohne der indischen Theoretiker, consequent durchzuführen, obgleich Schlegel gegen diesen Mangel an innerer Harmonie in der Behandlung der Strophe entschieden Protest würde eingelegt haben, wie wir aus seinen oben angeführten Worten entnehmen können.

Herr Holzmayer erklärte sich in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Indradīpīyaya gegen das Schlegel'sche Gesetz. Er sagt: „Die Zählung nach Silben ist, wie ich glaube, bei den alten Texten nicht ausführbar. Man ist

immer gewolligt, Sloken, die aus drei Halbsloken, oder nur aus einem Halbsloke bestehen, aufzunehmen, oder man muss, wie Herr von Schlegel vorschlägt und in seiner Ausgabe des Rāmāyana auszuführen sucht, alle Halbsloken, die sich nicht fügen wollen, auswerfen. Auch mit diesem gewaltsamen Mittel ist es Herrn von Schlegel doch nicht gelungen, die Zählung auch vierfüßigen oder zweifüßigen Versen durchzuführen. Die Theorie des Sloka, welche Kālidāsa giebt, wird sich doch wohl nur auf die Sloken der Dräupadika und späteren Dichter beziehen, aber nicht auf den alten epischen Vers. Es möchte sich vielmehr immer deutlicher herausstellen, dass der Halbsloka die Einheit des epischen Maasses ist.¹⁾

In der Praxis stimme ich Herrn Holtmann vollkommen bei, seiner Theorie kann ich mich aber nicht anschliessen, da ich, wie schon oben gesagt, die Strophe oder den ganzen Sloka als die Einheit des epischen Maasses ansehe.

Es soll mir natürlich nicht ein, jeden sechsfüßigen Sloka einer Handschrift als Fehl in Schutz zu nehmen. Wie lesen z. B. gleich im ersten Capitel des Nālā (v. 28. und 27.):

„Dumyanti! Nālā utma Nāladhasin mahipatīh

„Acrināh sadriṣa rūpe, na samāsa tasya sāmānāthā.

„Kandarpa iva rūpeṇa mūrtiman abhavat svayam | 27

„Tasya vai yadi bhāryā tram bhavethā, varavānini!

„apaham te bhavaj jama, rūpam eṣam, samādhyama! | 28

Trotz der Autorität aller Handschriften hat Herr Professor Bopp ganz recht gehabt, die gesperrt gedruckte Zeile aus seinem Texte wegzunehmen. So wie hier, so finden sich gewisse dergleichen plumpe Interpolationen noch zu hunderten in dem Mādhvāraṭa; doch glaube ich, dass man sie aus inneren Gründen der Kritik als verdächtig bezeichnen oder tilgen müsse, nicht aber in Folge eines willkürlich selbst geschaffenen Gesetzes der Metrik.

Das Resultat meiner Untersuchung dieses Gegenstandes ist in wenig Worten folgendes: „Bei dem Abtheilen der Strophen muss man vor Allem auf den Sinn des Verses sehen, dieser muss den Strophenbau reguliren; wo durch mehrere Strophen hindurch die vierfüßigen Slokas keinen in sich abgeschlossenen Sinn geben, muss man einen sechsfüßigen Sloka setzen, um den Sinn mit der rhythmischen Form in Einklang zu bringen.“ Man muss dem indischen Versbau zugestehen, was man ja sonst bei allen Dingen in der Welt anerkennt, nämlich dass es Abweichungen und Ausnahmen von der Regel giebt.

Neueste Hindustani-Literatur.

Von

Dr. Zenker.

Herr Garcin de Tassy berichtet in seinem jüngst erschienenen Discours d'ouverture vom 2. Decbr. 1864 über die neuere Fortbildung und Bereicherung des Hindustani durch Aufnahme fremder Wörter, unumwunden aus dem Englischen, die sich auch auf solche Wörter erstreckt, die welche die Sprache eigene Ausdrücke

bedeut, w. a. R. das Wort *time* in der Bedeutung „Zeit etwas zu thun.“ *family*, *prince*, *parade*, *gullity*, die für bestimmte Begriffe bezeichnender erscheinen als die entsprechenden *samān* oder *dawr*; *kumbh* oder *khaundh*; *matha*, *dham-dham*; *gunasigār*. Diese neue Mischung hat auch bereits für die Schrift Anwendung gefunden und namentlich zeichnen sich in dieser Hinsicht das in Mirzapur erscheinende *Khatr-Khāb-i Hind* und viele Publicationen der englischen Missionare aus. Auch hinsichtlich seiner geographischen Verbreitung ist das Hindustani im Wachsthum begriffen, und es lässt sich voraussagen, dass früher oder später die übrigen Sprachen und Dialecte der Halbinsel ganz verdrängt werden, wie schon jetzt das Tamul, Guzerati, Telinga, Karnati, Malajali, Bengali sich auf bestimmte Örtlichkeiten beschränken.

Neue Erzeugnisse der hollischen Presse sind „*Najm ulakbar*“ (Stern der neuen Nachrichten), nicht zu verwechseln mit einer andern Zeitung, die schon seit mehreren Jahren unter demselben Titel in Surate erscheint; *Bahar-i Khawar Amul-i Amrohi* (Amrohi für Indien) erscheint in Agra, und strebt eine vollständige Reform an und Rückkehr zur alten Reinheit des Glanzes und Klangs, angekündigt sind „*Times of Asia*“ von M. Van Agnew, dem Herausgeber der *Madras Times*. Diese neue Zeitung soll in vier Sprachen erscheinen, Hindustani, tamul, telinga und kannari. — Neue Bücher sind: *Daf-tar himriai* (das Buchlein ohne Gleichen) eine Sammlung von Gedichten Abd al gefurs, mit dem Dichternamen Nasakh (der Verflüchter, nämlich des Ruhmes früherer Dichter), 182 Seiten in 4. Der Verfasser hat sich früher durch eine Uebersetzung des Panditane von Feridoddin Attar bekannt gemacht. — *Bābā Siva Prasad* gibt eine Geschichte Indiens heraus (hindi), für Schulen, welche den Titel führt: *Itihās timir nasakh* (die Unwissenheit vernichtende Erzählung), das Werk soll zugleich in einer Bearbeitung in arde erscheinen. Eine andere Geschichte Indiens ist: *Wakiat-i Hind* (Begebenheiten Indiens) von Kerim addin, erscheint in Lahore. Derselbe Verfasser hat vor kurzem ein kurzes Lehrbuch der Geographie herausgegeben, unter dem Titel: *Miftāh ul arz* (Schlüssel der Erde). Beide Werke Kerim addins sind hauptsächlich Uebersetzungen aus dem Englischen; gegenwärtig aber besitzt er ein eigenes selbstständiges Werk vor, das unter dem Titel *Khus mā safā* (khus was rein) erscheint und all seine früheren Werke verdankeln soll. — *Usul-i ilm-i tabii* (Grundlehren der Naturphilosophie), 2 Bände, der zweite Band auch mit dem besonderen Titel: *Makhamul-i tabii* (Magen der Naturkunde). — Eine Uebersetzung des *Bhagavat* aus dem Hindi des Gir-dhari Lal in das Urdu, 584 Seiten. — *Anshāh-nāma* (Buch der Erregung), Geschichte der beiden Brüder Bhagwān-dās und Gopal-Rām. — Eine neue persische Grammatik (urdu) von Mir Hussein, mit dem Dichternamen Huma. — Ein neuer Schatzkeller (laseha) mit dem Titel *Miftāh nusāim* (Schlüssel des Genusses) enthält hauptsächlich Muster kleiner Briefe. — In Ludiana erschien ein Werk über die Lehre und Pflichten der mohammedanischen Religion, welches einige Streitfragen zwischen den Sunniten und Schiiten behandelt; 1122 Seiten. — *Ischrahāt arakia* (hundertfachen Glanzlichter), eine Sammlung von Kasiden und anderen Gedichten von Sajid Farsand Ali, 104 Seiten. — Eine Geschichte der Propheten, enthält: der Garra Adams, 433 Seiten. — Eine Geschichte Mohammeds „der Zephyr der Gärten.“

442 Seiten. — „Unglückliche Schicksale Hamans“, 600 Seiten. — Nasir Khaus Erzählung „der Duh und der Kad“ (urdu). — Agāth rab' maskōn (Wunder der bewohnten Welt) ein Auszug aus Mirkhands Hahib es-sijez. — In Dehli erschienen unter andern Safrang, ein Commentar zu dem persischen Werke Destsir (urdu) 194 Seiten; eine neue englische Grammatik mit Übungsstücken. — Fighā-i Dehli (Klagelieder Dehli's), eine Sammlung von Liedern verschiedener Dichter, die auf die Verwüstung der Stadt während des letzten Aufstandes Bezug haben. — Dāfi hinijsā (der Zurückwaiser unnützer Wörter) ein kritisch-lexicographisches Werk über manche in das Buchā-i Kati aufgenommene Wörter. — Dari-Kuscha eine Abhandlung über die ältere persische Sprache. — Mah tāb-i marifat (Mondlicht der Erkenntnis der geistlichen Dinge), eine Uebersetzung (urdu) des Prabūdhā tschoudrudsja. In Agre erschienen die letzten sechs Hefte des Bagāwāt Hind (der indische Aufstand) von Mahband Lāl. — In Mirzapur erschienen außer einer ziemlich kleinen Menge christlicher Religionsbücher eine neue Ausgabe des Ramanaĵa von Talsidās Hindī mit Dwanagari-Schrift, eine Sanskrit-Grammatik (Hindī), eine Abhandlung über die Erziehung der Frauen in Indien von dem Pandit Badri Lāl. — Tschirag-i Kōšm (Lampe der Bibel) in 12 Heften. — Eine besondere Erwähnung verdient ein kleiner Roman, Dastān-i dschamilla khānā (Geschichte des Prinzeßin Dschamilla (oder die Schöne), anonym erschienen), Oowpur 1863. 58 Seiten 8. Der Verfasser ist Herr Kempsen, Director des öffentlichen Unterrichts der Nordprovinzen, der sich die Ausdrucksweise der indischen Moslem so zu Eigen gemacht hat, dass man nur an der Auslassung des Bismillah am Anfange und dem dem neuen Testamente entlehnten Schlusssatz des Buches erkennen kann, dass der Verfasser ein Europäer ist.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner IV.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Unserer Kenntniss der samaritanischen Geistesthätigkeit steht eine sehr grosse Bereicherung bevor, wenigstens scheint ein ungeahnter Zuwachs ganz unbekannter samaritanischer literarischer Arbeiten herbeigeführt zu sein und den Forschern die Gelegenheit gegeben, nun genauer in die religiösen Anschauungen der Samaritaner nach der von ihnen selbst ausgehenden Darlegung einzudringen. Nach den Mittheilungen des Herrn Prof. Chwolson in Petersburg hat der bekannte Kaiser Vizekonsul auf einer literarischen Reise die merkwürdigsten Schätze auch auf diesem Gebiete gehoben und gesammelt: mehrere Kisten sind bereits in Petersburg angelangt, und dieselben, welche jedoch erst nach der Ankunft des Reisenden geöffnet werden sollen, enthalten nach seiner Angabe 317 samaritanische Manuscripte, liturgischen, grammatischen, exegetischen, theologischen, historischen Inhalts u. dgl., natürlich auch Bibelhandschriften im Original sowie samaritanische und arabische Uebersetzungen. Unter den 66

exegesischen Werken soll ein Commentar von Duxan und ebenso von Abischim (אבישום), dem Enkel Ahrons, sein! Wenn auch natürlich die Kritik über vieles zu halten haben wird, so wird doch immer des Interessanten noch genug übrig bleiben. Es wird die Aufgabe der russischen Regierung sein, die mit solcher Hochherzigkeit und Freigebigkeit wichtige alte Denkmale erwirbt, denselben auch mit der gebührenden Aufmerksamkeit behandelt werden, dass diese Schätze nicht unbemerkt liegen bleiben, vielmehr die rechten Männer beauftragt werden, sie allen Ersten zu untersuchen und die wissenschaftliche Ausbeute zum Gemeingute zu machen. Diese Aufforderung möchte ich auch in Betreff der nicht beschätzwerthen Bibeldruckschriften ergehen lassen, welche namentlich die Petersburger Bibliothek besitzt, von denen ein Theil bereits früher als Odessener Codices bekannt waren, ein anderer Theil aber erst neuerdings gleichfalls durch Flirkowitsch herbeigebraucht wurden. Schon Mancher war seit zwanzig Jahren über die Odessener Handschriften bekannt geworden, hat sich als höchst günstiges Moment für die Geschichte des hebräischen Bibeltextes erwiesen. Dennoch sind wir noch weit entfernt, eine erschöpfende Behandlung dieser höchst bedeutsamen Denkmale zu besitzen; ja die neuere Erwerbungen sind noch kaum berührt. Die kürzen Notizen, die ich der Güte des Herrn Prof. Ohlsson verdanke und über welche ich im nächsten Heft meiner „jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben“ kurz berichten werde, weisen den hohen Werth dieser wunderbar getheilten Uebersetzungen aus dem Alterthum auf eine so überzeugende Weise auf, dass es ein wahrer Jammer wäre, wenn sie dem Staube der Bibliothek und nicht der wissenschaftlichen Befruchtung übergeben würden.

Kehren wir jedoch zu den Samaritanern zurück, so müssen wir uns vorläufig mit dem begnügen, was uns schon aus längerer Zeit zugänglich ist, und mit dem ständigen Zuwachs, der uns in letzterer Zeit geworden. Der Anfang eines vollständigen Abdrucks der samaritanischen Chronik Abulatach's mit englischer Uebersetzung von R. Payne Smith, welchen das neueste Heft (VII) der Hohenheim'schen Vierteljahresschrift (S. 304—325) bringt, bietet wenig und lässt wenig erwarten. Das Wesentlichste ist bereits von Schnurror in Paulus' neuem Repertorium veröffentlicht (I. S. 117—159), und wenn dieser treffliche Gelehrte auch einige Fehler in der Uebersetzung begangen, so dürfen wir von dem neuen Herausgeber kaum Besseres erwarten; denn die bisher mitgetheilte Probe leidet zu derartigen Fehlern in einem Masse, wie wir es von Herrn Smith, der sich als einen so sorgsamem Kritiker und einsichtsvollen Kenner der Syrischen in der Beurtheilung der Lamschen Anecdota bewiesen, nicht erwartet hätten. Wie erfahren, dass Schnurror (S. 115) geäußert hat, wenn er das Hohenheim'sche, in dessen Zeit Abulatach gelebt und dessen Hrb. und Handschriften ihm, nach seiner Versicherung, für seine Arbeit so wesentlich genützt haben, *سجله* nennt; Hr. Smith giebt dafür (S. 304) das Wort *سجله*, das er mit the glory übersetzt, und wenn auch diese Bedeutung nicht errathen als durch das Wörterbuch unterstützt ist, so ist doch einber, dass wir hier keinen Hohenheim vor uns haben, der Hrb. vielmehr, wie wir dazu lesen, Pinchas geschrieben hat. Allein auf der folgenden Seite (S. 306) verkündet Herr Smith den Eigennamen eines Hrb., der so deutlich als Schreiber dieser von A. F. benannten Celsus genannt wird, nämlich *العزير*, Elazar, so dass wir ihn in der

Vorsetz **זבין** steht und *Sotah* 39a, wo diese Baraita wiedergegeben wird, in den Worten des Rifer auch **זבין זבין** und **זבין**, dem Sinne ganz widersprechend, aber der Lesart meeres Bibeldruckes homogen mit **זבין** vertauscht wird.

Wenn so verschiedenartige Conjecturen und Deutungen an einem ganz einfachen Verse vorgenommen werden, dürfen wir vermuthen, dass er Bestimmungen enthält, welche mit der späteren religiösen Auffassung nicht ganz übereinstimmten und dass man eine Uebersetzung durch kleine Aenderungen oder Andeutungen erlangen wollte. Und dies zeigt sich uns auch hier bald. Die Vorschrift, wie sie nämlich in diesem Verse enthalten ist, drückt offenbar einen ältern religiösen Standpunkt aus, wie wir ihn zur Zeit, als das israelitische Reich vorherrschend war, als geltend betrachten dürfen. Damals wurden neben den Opferstätten in den Wallfahrtsorten überall Privataltäre errichtet, ein jedes Thier, selbst das zum gewöhnlichen Fleischgenusse dienende, ward auf dem Altare geschlachtet, Fett und Blut als Weihtheile dargebracht, gewisse Theile dem zu diesem Hausefusse fungirenden Priester übergeben. Ein solcher Altar war sehr einfach, gewöhnlich von Erde, ein erhöhter Rasenplatz, oder auch von Stein. Das ist es nun was der Vers vorschreibt: Einen Altar von Erde sollst du dir machen, darauf schlachte deine Brand- und Friedopfer (ebenso auch) deine Schafe und Rinder (welche du zum gewöhnlichen Fleischgenusse schlachtest); an jedem Orte wo du meinen Namen erwähnst (wo du in meinem Namen ein Opfer darbringst), werde ich zu dir kommen und dich segnen. Und wenn du mir einen Altar von Steinen machst u. s. v. Also ein Hausealtar, auf dem sämtliche Thiere, nicht bloß Brand- und Friedopfer, geschlachtet werden müssen. Von derselben Ansicht ausgehend, dachte man sich, dass während des Zuges durch die Wüste ein jedes Vieh, nicht bloß die besonders dazu geweihten Opfer, nur im Stiftsalze geschlachtet werden durfte, so dass es dadurch gleichfalls als Friedopfer galt und genossen wurde (3 Mos. 17, 3 ff.)

Allein diese Hausealtäre und Privatopfer, sonst auch eingeschärft wurde, dass sie nur dem einzigen Gotte geweiht und dargebracht werden sollten, führten das Götzendienst, gaben der Willkür der Eigenthümer und der einzelnen Priester und daher dem Eindringen der Götzenbegehr, wie sie in den umgebenden Völkern herrschten, einen weiten Spielraum. Daher beständig entschlossener Kampf gegen Opferdienst und Priesterthum, ohne jedoch davon ablassen zu können. Im Heiliche Juda, das in allen seinen Einrichtungen eine straffe Einheit herzustellen als seine Aufgabe betrachtete, wurde auch in diesem Punkte eine Reform angestrebt und durchgeführt. Keine Hausealtäre, keine Privatopfer, keine im Lande verstreuten und dennoch fungirenden Priester wurden geduldet, sondern nur ein Altar im Tempel zu Jerusalem, nur dort Opfer und geweihte Mals, nur dort ein Priesterdienst im Tempel; hingegen ward der Fleischgenuss auch gänzlich festgehalten, ohne dass Gotte davon Fetttheile dargebracht werden mussten, und nur das Blut sollte nicht genossen, einfach wie Wasser ausgesossen, nicht aber auf einen Altar gesprengt werden. Diesen Standpunkt vertritt das Deuteronomium, das — abgerechnet einige wenige spätere Zusätze — vollkommen als ein reformatorisches, bis auf die sogar oppositionelles jüdisches Beth gegenüber den älteren syrisch-samaritanischen Bestandtheilen der vier früheren Bücher aufzufassen ist. Die Begründung dieser einzig richtigen Er-

klarungsweise über die Entstehung des Deuteronomiums und sein Verhältniß zu den andern Büchern des Pentateuchs, insofern wir deren Alters Bestandtheile und nicht die zahlreichen spätern Zusätze ins Auge fassen, muss ich mir für später vorbehalten, hier ziehe ich bloß die Anwendung für unsern Gegenstand. Das ganze Deuteronomium schärft auf Nachdrücklichste ein, dass Opfer und geweihte Mals nur *בְּמָקוֹם אֶחָד יְהוָה*, an dem Orte, den Gott erwählen wird, d. h. nur in Jerusalem abgehalten werden dürfen; Hausaltäre und Privatopfer verpönt es auf das Entschiedenste, der Genuss des Fleisches ausserhalb dieses Ortes ist ein profaner, der aber keineswegs unterbott ist, ohne dass es von gottesheniglichen Geboten begleitet wäre (12, 20 ff.). Ausser diesem Orte der Wahl, Jerusalem, gilt dem Deuteronomium, d. h. dem jüdischen Standpunkte, nicht bloß seit der Zeit dass diese Stadt zum Mittelpunkt des Reiches, der dortige Tempel zum einzig berechtigten erhoben wurde, sondern auch für die frühere Zeit galt kein anderer Ort als ein Heiligthum, in dem gültige Opfer dargebracht werden konnten. Die ephraimischen Wallfahrtsstätten sind ihm nicht etwa seit der Beschlingung Jerusalems ihrer ehemaligen Heiligkeit enthoben, sondern sie hatten als eine solche, auch keine provisorische, ja die ganze Existenz der Stämme während des Wüstenzuges ignoriert es, d. h. es stellt sie in Abrede, und es kommt bloss eine Lade, in welcher die zwei steinernen Tafeln aufbewahrt wurden (10, 1 ff.). Ja es sagt ausdrücklich: In dem Lande, welches Gott euch giebt, dürft ihr nicht thun ganz wie wir heute hier thun (wie es während des Zuges durch die Wüste geübt worden) ein Jeder Alles was recht ist in seinen Augen, denn bis jetzt seid ihr noch nicht zur Ruhe und zum Besitze gekommen. Wenn ihr aber den Jordan überschritten haben werdet . . . so müsst ihr nach dem Orte, den Gott erwählen wird, hingingen u. s. w. (12, 5 ff.). Also in der frühesten Zeit, selbst in der Zeit Moses, war keine andere heilige Stätte, keine Stätte, die damals vorläufig dazu bestimmt gewesen wäre, dass in ihr gültige Opfer dargebracht werden konnten. Vielmehr musste aus Noth, aus Mangel an einem berechtigten Orte, einem Jeden nachgeesehen werden zu thun „was recht war in seinen Augen“, das Belieben musste geduldet werden.

Das war ein Bruch mit der Vergangenheit, der im Kampfe Juda's mit der frühern vorwiegend ephraimischen Zeit vergewonnen werden musste. Allein je mehr Juda vordrang, bis es endlich alle auf dem Plane blieb, musste diese Schroffheit sich mildern. Die einzige Berechtigung Jerusalems für die Gegenwart war durchgewöhnt, und man hatte nicht mehr nöthig, die ganze Vergangenheit zu desavouiren. Man liess für die Zeit vor der Wahl Jerusalems Siloh und andere Wallfahrtsstätten als Tempelorte gelten, ebenso die Stätten in der Wüste; man setzte sich im Ganzen mit den andern Büchern des Pentateuchs auseinander, indem man sie ergänzte, erweiterte, umgestaltete, indem man Ausgleichungen vornahm. So erhielt man einen Pentateuch, die vier ersten Bücher verschmolzen mit dem Deuteronomium. Als die Trümmer des ephraimischen Reiches, die im Lande geblieben waren, nach längerem Dahinsiechen durch die neue Anregung, welche von dem nach dem Exil wieder erstehenden Juda ausging, auch sich wieder aufrichteten, hielten sie als Samaritaner nur insoweit an ihrem alten Standpunkte fest, dass sie Jerusalem verwarfen, ja sie würden selbst diesen Widerspruch aufgegeben haben, wenn ihnen die Be-

theiligung an dem wieder herzustellenden Tempel in Jerusalem gestattet worden wäre, wenn die Jüdier sie nicht getödtet weggestossen hätten. Nun bestärkten sie allerdings in sich die Abneigung gegen Jerusalem, die sie gern hätten fahren lassen, klammerten sich sogar an Sichem, an Samaria und wurden Samaritaner. Sichem ward für sie nun die heilige Stadt, der Berg Garizim die einzige geweihte Tempelsätte. Alles den Einheitsgedanken wehrten sie nunmehr heiligwegs ab, der war auch für sie durchgedrungen, und wie die Jüdier Jerusalem so betrachteten sie Garizim als die einzig berechnigte Opferstätte. Auch die Herstellung des Pentateuchs als eines Ganzen war für sie bereits eine vollkommene Thatsache, und wie die Jüdier neben ihrem Deuteronomium auch die alten Bestandtheile der andern Bücher aufnehmen selbst ausgleichenden Zusätzen, so galt für die Samaritaner neben den alttestamentlichen Schriften auch das Deuteronomium mit den Ausgleichungen, die sie noch in eigener Weise vermutheten. Natürlich stempften sie den vorzugewiesenen oppositivenen Stachel des Deuteronomiums ab, indem sie die so gesammtenliche Hinweisung auf Jerusalem, als im Wüstenland noch gar nicht gekanntes Ort, als auf den Ort erst künftiger Wahl dadurch verwischen, dass sie die Wahl als bereits vollzogen darstellten und anstatt „an dem Orte, den der Herr erwählen wird“, setzten: „den er erwählt hat (בחר)“, so dass darunter Sichem zu verstehen sei.

So war denn für Jüdier und Samaritaner in Betreff der Opfer und des Fleischgenusses ein gleiches Gesetz, das nur in Bestimmung des Tempelortes sich unterschied. Hausaltäre und Privatopfer auf denselben waren bei beiden untersagt, Opfer konnten nur in dem einem Tempel, für die Einen zu Jerusalem, für die Andern auf Garizim, dargebracht, geweihte Mähle nur dort genossen werden. Jeder andere Fleischgenuss war kein geweihtes Mahl, war aber gleichfalls als profan überall gestattet. Was dem jüdischen gewöhnlichen Standpunkte wider sprach, wurde durch Zusätze oder Aenderungen ausgeglichen, und diese Ausgleichungen wurden — mit Ausnahme der wenigen Differenzpunkte, die sie voneinander unterschieden — von Jüdieren wie Samaritanern vorgenommen, nur dabei waren nicht alle sich auf die Dauer erfüllten, weil man bei dem Übergewichte, das der Pharisäismus erlangte, sich nicht mehr so streng an das Buchstaben der Schrift hielt, man sich die Befugnisse zuschrieb, gesetzlich an zu weitern und umzugestalten und sich mit bloßer Andeutung in der Schrift begnügte, während die Samaritaner, sogar dem Worte sich anschliessend, in ihm auch Alles ausgedrückt finden mussten. In der früheren Zeit jedoch, als der Pharisäismus die Geltung noch nicht erlangt hatte, gingen Jüdier und Samaritaner in gleicher Weise vor, und daher stimmt die aus jener Zeit stammende Uebersetzung, die griechische der 70, wie die alten Bestandtheile der chaldäischen Uebersetzung in dem Jerusalemitischen Thargum, das unter dem Namen des Pseudo-Jonathan bekannt ist, fast durchgehends in den Zusätzen mit dem Samaritaner überein.

Nächstlich bedurften nun vorzugewies die zwei besprochenen Stellen einer ausgleichenden Berichtigung. Die Stelle 3 Mos. 17, 3 ff., die der entliehenen Aeusserung nach ein jedes Schlachten ausserhalb der geheiligten Sätte verbietet, müsste man nun ausschliesslich auf Opfer beziehen, die während des Durchzuges durch die Wüste bloss im Stiftszelte, später bloss im Tempel gestattet waren. Um diesen Sinn zu erreichen hat man Zusätze gemacht, als welche

Ich manche Stellen in unserm Texte betrachten möchte; so die Worte V. 4: „um ein Opfer darzubringen vor der Wohnung Gottes“, ferner V. 5: Kaddis: „und sie sollen sie opfern als Friedopfer Gottes“, und endlich die zwei ganzen Verse 8 und 9. Das Einschleiben von Opfern, welches den Zusammenhang des ganzen Abschnitts stört, ist eben ein Versuch, den Sinn nach dem neuen Standpunkte herbeizuführen. Noch immer aber störte der nackte Ausdruck in V. 3, der vom Schlachten im Allgemeinen spricht, ohne den Zweck des Opfer zu gedenken, und man fügte deshalb (nach **הביאו** V. 4.) die Worte **לעשות אתו עולה או שלמים לה' לרצונכם לריח ניחוח ושחטהו** hinzu, welche Worte der Samaritaner aufbewahrt hat und die 70 treulich wiedergaben. In späterer Zeit ließen die Juden jedoch diesem Zusatz wieder fallen, und wir erfahren ihn nur aus den uns aufbewahrten Zeugen einer ältern Zeit, die andern, wie es scheint, ältern Zusatz hatte man nicht mehr als solche erkannt, und so erhielt sich leb als unangehörte Bestandtheile des Textes.

Noch bedenklicher, aber auch weit schwieriger zu heilen war die besprochene Stelle im Kaddis, von der wir ausgegangen sind. Was sollte die Vorschrift, einen Altar aus Erde zu machen und die Zuteilung eines Altars von anzuheueren Steinen aussagen? Sie konnte ebensowohl auf dem Altar in der Stiftshütte bezogen werden, der aus Holz angefertigt und mit Kupfer überzogen war, daher „der irdene Altar“ hieß, wie auf dem im Tempel zu Jerusalem, der denselben Namen trug (1 Kön. 8, 64. 2 Kön. 16, 14 ff.). Dies zu ändern verzweifelte man; man ließ es stehen, indem man darin eine bloß für die Zeit vor der Errichtung der Stiftshütte gültige Bestimmung erblickte. Die spätern jüdischen Lehrer versuchen sich in mancherlei Deutungen; die Einen meinten, der Altar, welcher heil war (2 Mos. 27, 8), sei, wenn er aufgestellt worden, mit Erde gefüllt worden. Andere erklärten, der Altar solle nicht von Erde, sondern auf dem Boden, nicht auf Anhöhen oder auf irgend einem Unterbau errichtet werden. Jedoch das sind Erklärungsversuche, mit denen wir es hier nicht an thun haben, der Ausdruck blieb ungedeutet. Was soll ferner neben der Vorschrift, der Gasse- und Friedopfer auf den Altar zu bringen, noch die Erwähnung der Schafe und Rinder, als müsste jedes Schlachtvieh auf den Altar gebracht werden? Man räumte diesen Aussoos damit weg, indem man die Schafe und Rinder als bloße Apposition zu den Opfern auffasste, indem sie eben zu solchen Opfern gebraucht wurden, während Einige sich mit dieser Deutung begnügten, wollten Andere, um jeden Irrthum unmöglich zu machen, dieselbe in den Worten selbst genau ausgedrückt wissen und schrieben daher statt **את צאנך ואת בקרך** wie der Samaritaner liest und das alte Thargum übersetzt: **שע' וצב'**. Am Bedenklichsten aber erschien die Ortsfrage: der Satz: an jedem Orte wo du deinen Namen preisen wirst, Klang zu verflüchtlich. Sollte wirklich ein jeder Ort, den man sich beliebig erwählt, eine heilige Stätte sein? nicht bloß Jerusalem, sprachen die Jüder, nicht bloß Garisim, fragten überseits die Samaritaner. Dabei konnte man es unmöglich belassen. Nein, nicht wo du deinen Namen nennst, sondern wo du es thun, es sprichst Gott, verheißes ich dir Segen, also man corrigirte **הזכיר** zu **זכיר** (wofür sich der Sprachgebrauch, da **זכיר** den Begriff des Preisens und Rühmens einschließt, was Gott nicht von sich selbst sagen kann; allein bemer, dachte man, ein unpassender Aus-

druck die ein zur Stütze verleitender Gedanke. So gehen es die ältesten Uebersetzer wieder, die 70 und das alte Targum, in dem jedoch die richtige Lesart nicht ganz verwischt ist (אשרי שכינתי ואזת סלה קדשי). Wenn es heisst, an jedem Orte, wo ich meinen Namen preisen lasse, während doch nur ein Ort so ausgezeichnet wurde, so änderte man doch nicht weiter und erklärte: welches auch der Ort sein möge, den ich dazu bestimmen werde, in der That war er nur einer. Die Samaritaner jedoch, die, wie es diesen Hymn so wichtigen Gedanken galt, keine Rücksicht kannten und ohne Weiteres ansetzen, ließen es dabei nicht bewenden, das סלה musste fallen, und es lautete aus כמקום, wozu bloss der eine bestimmte Ort bezeichnet wird. Allein für sie war auch die Wahl des Ortes nicht eine zufällige, sie war schon vom Anfang an festgestellt, und wie sie in dem Futurum בזה⁷ des Deuteronomiums Anstoss nahmen und es in das Präteritum בזה⁸ verwandelten, so beglückten sie sich auch hier nicht mit dem Futurum, selbst wenn es in der ersten Person steht, אובי, sie wandelten zum blossen in die Vergangenheit um und setzten eine Form, die das aramäische Gepräge ihrer Sprache trägt: אוביה (= חזי), und so war jedes Bedenken beseitigt. — Freilich unter den Juden hat man, wie es scheint auch hier später wieder zur ursprünglichen Lesart zurückzukehren den Versuch gemacht; Sifre, Syre, das joiditische Jerusalemitische Targum lesen אובי im Texte, man deutete die Stelle nicht mehr auf die Opfer, sondern auf das Aussprechen des göttlichen Namens, und wenn auch dieser Hymn im Tempel beim Priesterzuge voll ausgesprochen werden sollte, wusste man auch diesen Sinn in den Vers hineinzutragen. Dennoch drang die Rückkehr zum Ursprünglichen nicht durch, die alte Correctur אוביה behauptete sich, sie findet sich bei Origenes wie sie in unserem Texte geblieben.

Die aufmerksame Betrachtung eines solchen einzelnen Verms offenbart uns eine ganze Geschichte des Textes, enthält uns eine lange Entwicklung der allgemäin Auffassung, die dann auch ihren bestimmten Ausdruck in den Worten der Schrift finden wollte.

Eine zweite Stelle, welche wir aus diesen Schriftproben wählen, giebt keine andere Lesart, schliesst aber dennoch, nach dem Zeugnisse der samaritanischen Uebersetzer, eine andere Aussprache und Auffassung in sich, in der aber wiederum die Samaritaner nicht etwa verharren stehn, sondern die ihre Nachklinge auch in der jüdischen Halacha zurückgelassen hat. Für die Kabbala, welche bei dem Aufstehen dieses durch unbekante Hand Ermordeten geknickt worden soll, wird Genz. 21, 8 vorgeschrieben, dass mit ihr nicht gesprochen werden und sie nicht im Joch gezogen habe אשה לא תשקה בעל. So liest auch der Samaritaner, allein seine Uebersetzer zeigen, dass er die zwei von uns nach unserem Texte punctirten Worte anders versteht und erklärt hat; der aramäische Uebersetzer giebt sie wieder mit אשה לא תשקה (נדה: נדה), das heisst: welche nicht gezogen hat ein Mann, auch Ahn-Sold hat, nach Castellus' Auffassung, رجل, das Männchen des Thiers, und so fand ich in der Berliner Handschrift ولم يجدها رجل, und kein Männchen ist an ihr gekommen. Die Samaritaner lesen also: תשקה בעל, kein Mann hat sie (an sich) gezogen. Der Grund dieser Abweichung von der einfachen Auffassung, die auch dann durch die Bestimmung bei der rothen Kuh (4 Mos. 19, 2

לא צלה עליה על (אשר) bestätigt wird, liegt offenbar darin, dass man hier den Ausdruck schleppt fand. Bei der rothen Kuh wird die ganze Bestimmung, dass sie noch an keine Arbeit verwendet werden, anschliessend auf den Ausdruck, dass noch kein Joch auf sie gekommen, angegeben; hier aber geht voraus, dass mit der Kallin noch nicht gearbeitet worden, wozu also die nochmalige Wiederholung: sie an keinem Joch gezogen? Um diese Tautologie zu beseitigen, erklären sie die Worte mit getuschelter Vocalisation dahin, dass die Kallin auch von keinem Stier besprungen worden, was für den Ausdruck Kallin, mit der ein junges weibliches Thier bezeichnet wird, sehr wohl passt. Für diese Auffassung sind aber auch mannichfache Spuren in der jüdischen Tradition vorhanden, und zwar finden sie sich merkwürdiger Weise nicht bei der Kallin, über die überhaupt wenig verhandelt wird, wohl das ganze Gesetz sich gar nicht im Leben erhielt, sondern bei der rothen Kuh. Von ihr heisst es in der Mischnah (Parah 2, 4): **ענה עליה זכר סכירה**, wenn ein Männchen sie bestiegen, ist sie untüchtig, und ebenso das alte Targum 4 Mos. 19, 2: **דלא סניק עליה דבר**. Diese Ansicht wird zwar von Andern eingeschränkt, wie es in der Mischnah weiter heisst: **סכירה ואם מצאנו בשדה** „Juda sagt: wenn (der Eigenthümer) das unthätige Thier hat die Kuh bestiegen lassen, so ist sie untüchtig, wenn Jemand es jedoch von selbst thut, so ist sie tüchtig.“ Derselbe Streit der Ansichten findet sich ähnlich in Mischnah 1: **רבי אליעזר אומר פרה הסאה המטוננת כשדה וחכמים פוסלים** „Eliezer sagt, die Schakub ist tüchtig, wenn sie auch fruchtig ist, die andern Lehrer erklären sie jedoch dann für untüchtig.“ Die herrschende Ansicht war demnach jedenfalls, bei der rothen Kuh zu verharren, dass sie nicht besprungen werden; dafür ist aber durchaus keine biblische Andeutung vorhanden, und selbst die gegenseitige Entleerung der Bestimmungen über die rothe Kuh und die zu kältekende Kallin, die auch sonst angewendet wurde, hinter für diese Entscheidung keine Handhabe. Wohl aber ist sie für die Kallin ausdrücklich angeordnet, wenn auch die alte jüdische Halacha mit dem Samaritaner in dem Gesetze der Kallin las **סִסְקָה בָּעַל**, dann konnte die Bestimmung auch auf die analoge rothe Kuh übertragen werden. Die Bestimmung biblisch, wenn man auch später von der Lesart wieder abging. Ja sogar die abweichende Meinung gibt einen neuen Beleg dafür, dass die angegebene Vocalisation noch nachklang. Denn wenn Juda nur dann die Begattung der Kuh als einen Fehler betrachtet, wenn sie von dem Eigenthümer vernachlässigt werden, mit seinem Wissen und Willen geschehen ist — wie es in der Thorailla heisst: **לרעה הבדלים** —, so ist Dies offenbar derselben Vocalisation entnommen, nur mit einer etwas andern Wendung **סִסְקָה** wurde dahin gedeutet, der Eigenthümer, der Herr hat sie gezogen, nämlich zum männlichen Thiere hin, dann oben ist es eine Arbeit, die er sie verrichten lässt; geschah es aber aus eigenem Naturtriebe, so gilt es nicht als Arbeit. Ja, wie es scheint, haben die Handschriften, um vor der Lesart **בָּעַל** zu hüten, das Wort gegen seine Abkürzung und den sonstigen Gebrauch phono geschrieben **בעל**, wie es auch in einigen Drucke sich findet, und die masorethischen Handbücher mussten dagegen ausdrücklich erklären, das Wort sei auch hier defect zu schreiben.

Wird der samaritanische Text mit den ihn wiedergebenden Uebersetzungen in solcher Weise behandelt, nämlich im Zusammenhange mit allen andern alten Denkmälen, so wird eine unbefangene Forcung sehr wichtige Resultate daraus zu ziehen im Stande sein. Wie werden zwar in der Uebersetzung immer mehr befestigt werden, dass der samaritanische Text im Allgemeinen unsere gegenwärtig herrschten weit nachsteht und dieser meistens das Richtigere giebt, aber es wird sich auch herausstellen, dass zuweilen durch die Samaritaner aus die ursprüngliche Lesart aufbewahrt, zuweilen beide von derselben abgewichen sind und an einer spätern Correctur bald übereinstimmend bald wieder unter sich abweichend festgehalten haben. Dann auch das wird sich immer klarer herausstellen, dass die Samaritaner als solche nur an verhältnissmässig wenigen Stellen selbstständliche Aenderungen vorgenommen haben. Im Ganzen und Grossen jedoch ihre Aenderungen der ganzen alten Zeit angehört, welche den Text auch ihren eigenen Voraussetzungen sich spracht machte. Dies ergibt sich aus der unbefangenen Vergleichung des Samaritaner mit dem 70, dem alten Thargum, der alten Hatachah, dem Syer, und theilweise sind die Spuren noch in den spätern Uebersetzungen, selbst in unsere Texte geblieben. Dann dieser hat sich wohl durch das Zurückgehen auf den ursprünglichen Text, wie diesem im Pluralsinn mit dem zweiten nachchristl. Jahrhunderte angestrebt wurde, der alten Reichthum angelehrt, aber bald wich er dennoch durch spätere Correcturen, namentlich der Punctatoren und Accuratoren, von der Darstellung des Verfassers ab, bald liess man es auch bei den alten vorgenommenen Correcturen bewenden, hier wohl die ursprüngliche Lesart sich ganz verlohrt hatte, dort wird man doch die alte Aenderung für nöthig oder angemessen fand. Jedenfalls erkennen wir daraus, dass auch unter den Juden der heutige Text nicht zu allen Zeiten der herrschende war, dass er diesem stofflich sehr stark und erst spät zum Abschluss nach der gegenwärtigen Gestalt gelangte.

Nur in dieser Einsicht, die durch jedes neue Beispiel befestigt wird und die auch durch massenhafte Beispiele belegt werden kann, erlangt man eine richtige Keutierung über die verschiedenen nun vorliegenden Textversionen und deren in den Uebersetzungen ausgeprägten Charakter; nur so werden wir in der That von einem vollkommen richtigen Text, wie er aus der Hand der Verfasser hervorgegangen, herstellen können, und nur dadurch gelangen wir auch einen Einblick in den Gedankengang des Judenthums nach seiner geschichtlichen Entwicklung. Diese Auffassung habe ich 1857 in meiner „Uebersicht und Uebersetzungen der Bibel“ vorgetragen nach dem ganzen weiten Umfange der in Betracht kommenden Manuscripte und habe seitdem in einzelnen Abhandlungen an verschiedenen Orten Ergänzungen und Vervollständigungen gegeben. Wenn noch immer die und da diese Gegenstände in der alten mechanischen Weise behandelt wurden, so beweist Dies nur, wie Vielen es an der Fähigkeit fehlt, mit geschichtlichem Sinne in die geistige Bewegung der Zeiten einzugehen. Noch immer stellt man sich unsere Text als den zu allen Zeiten einzig unter den Juden herrschenden vor, betrachtet ihn als den unverbrüchlich zuverlässigen, hingegen wird der Samaritaner als betrügerischer Fälscher hingestellt. Das ginge aus, wenn nur nicht die 70 so auffallend mit dem Samaritaner zusammenstimmten, wenn nur nicht Pseudo-Jonathan so viele alte Bestandtheile enthielte, die dasselbe Standpunkt repräsentiren, wenn nicht die alte Hatachah

Ähnliche Lesarten voraussetzte, und selbst andere Uebersetzungen noch hin und da gleiche Abweichungen hätten. Nun tappt man nach den verschiedensten Lösungsversuchen umher, die, wohl von verkehrter Auffassung ausgehend, ebenso unglücklich wie ungenügend sind. Dies ist neuerdings einem jungen Mann, Samuel Kohn widerfahren, der in einer Festungsschrift¹⁾ die Untersuchung neu aufgenommen. Der jugendliche Verfasser hat den Gegenstand mit folgendem Stadium sich zu eigen gemacht, er ist mit der Literatur vollkommen vertraut, er hat ebenso auch meine „Uebersicht“ reichlich benutzt, wenn er auch, nach Art der Fränkel'schen Seminar-Theologie, die dies einmal (S. 30 Anm. 2) nennt, jedoch nicht erschöpfend und noch weit weniger Neues beibringend²⁾. Allein zu einem Resultat kommt er nicht.

Wahr die so auffallende vielfache Uebereinstimmung zwischen den 70 und dem Samaritaner? Diese Frage beschäftigt Hrn. Kohn vorzugsweise. Den abenteuerlichen Gedanken, der Samaritaner habe sich seinen Text aus dem 70 zurück übersezt, weist er mit Recht ab, aber mit ebenso entschiedenem Unrechte die andere Lösung, dass der 70 ein ähnlicher Text vorgelegen habe, wie ihn der Samaritaner festgehalten, wie er über damals allgemein auch unter den Juden herrschte, dass die Uebersetzer oft auch denselben Anstoss, welchen die Samaritaner durch Aenderung des Textes besiegten, auf gleiche oder ähnliche Weise durch Ueudeutung umgingen, während anderwärts ihr Text auch wieder mehr dem ursprünglichen als dem des Samaritaners sich näherte und sie in der Erklärung sich auch selbstständig verhielten. Indem nun der VI. diese einzig richtige Lösung verwirft, bleibt ihm nur die dritte Möglichkeit, dass die 70 nur dem Samaritaner übersezteten. Nur ein geringes Nachdrucken musste ihm jedoch diese Lösung fast als unmöglich erscheinen lassen. Wie konnte es Juden einfallen, lieber den Text des Samaritaners als den übrigen wiederzugeben? Der VI. sucht deshalb dieser Hypothese eine andere Wendung zu geben, die aber fast noch unglücklicher ist. Die Samaritaner, behauptet er, hätten schon frühzeitig selbstständig eine griechische Uebersetzung angefertigt, die vollständig ihren Text wiedergab, erst später gingen auch die Juden daran, eine solche für sich zu begehren. Die Uebersetzer aber, welche dieses Werk übernahmen — die sog. 70 — waren des Hebräischen wenig kundig, sie benutzten

1) De Pentateucho Samaritano ejusque cum versionibus antiquis aenu. 68 S. 8.

2) Vgl. z. B. S. 11 f. über לֵבִי mit Urschr. 251, S. 15 u. 50 mit Urschr. 247, S. 30 A. 3 mit dieser Ztschr. XVIII S. 582, das. u. S. 52 über 2 Mos. 18, 7 mit Urschr. S. 273, S. 21 u. 52 über 4 Mos. 11, 28 mit Urschr. 471, S. 22 u. 53 über 1 Mos. 49, 5 mit Urschr. 374 ff. 443 f. Jüd. Zeitschr. I 297, S. 23 über 1 Mos. 48, 15 mit Urschr. 398, das. über וְיָהִי und וְיָהִי mit Urschr. 337 ff., S. 24 u. 53 über 1 Mos. 41, 16 כִּלְיֵי mit Urschr. 244 f., S. 44 über 1 Mos. 49, 6 כִּכְרֵי יִתֵּן mit Urschr. 319, das. f. über 2 Mos. 13, 18 וְהַטָּעִים mit Urschr. 463, S. 45 über 3 Mos. 18, 21 mit Urschr. 302 ff., das. über 5 Mos. 9, 24 mit Urschr. 336, das. f. über 4 Mos. 21, 30 mit Urschr. 257, S. 47 f. über 1 Mos. 22, 2 הַטָּעִיָּה mit Urschr. 278, über 5 Mos. 32, 9 mit Urschr. 250, S. 60 über 1 Mos. 30, 40 mit Urschr. 244 u. sonst. Der einsichtige Leser, welcher die Stellen vergleicht, wird hier hoffentlich in „Uebersicht“ immer das Umfassendere und Richtigere finden.

deshalb die ihnen vorliegende samaritanisch-griechische Uebersetzung, nahmen aber dabei freilich doch auch den hebräischen Text, wie er bei den Juden feststand, zur Hand und änderten nach diesem die Uebersetzung; daher also die so blühende Uebersetzung des 70 mit dem Samaritaner, daher aber auch die nicht seltene Abweichung. Allein diese Lösung enthält eine Kette der ungewöhnlichsten Unwahrscheinlichkeiten. Von einer samaritanisch-griechischen Uebersetzung aus so alter Zeit wußte kein Mensch: wenn spätere Samaritaner, nachdem sie von der Septuaginta erfahren hatten ohne sie zu kennen, sich dieselbe aneignen wollten, so ist Dies wie mit allen Ereignissen, die sie sich vorzuschreiben bemüht sind. Eine Spur dieser alten Uebersetzung ist nirgends aufzufinden; denn das Samaritanen betrachtet auch Hr. Kohn, und mit Recht, als eine spätere Sammlung einzelner Bemerkungen von samaritanischer Seite zu der fast kanonisch gewordenen Siebziger-Uebersetzung. Ein solches hochwichtiges Ereignis, eine solche einflussreiche That sollte ganz aus dem Andenken geschwunden sein? Die Samaritaner sollten nicht diese bedeutende Aneignung eines kräftigen vollständigen Bewusstseins in ihrer Erinnerung bewahrt, sollten nicht sehr stolzen Selbstgefühl es den Juden vorgebracht haben, dass sie die ersten gewesen, die eine Uebersetzung angefertigt, dass die Juden sie bestohlen und corrumpt hätten? Allein die Samaritaner waren auch einer solchen That gar nicht fähig: eine Uebersetzung zur damaligen Zeit — wohl die erste, die überhaupt in der Literaturgeschichte vorkommt — ist das Werk einer völligen Verschmelzung zweier verschiedenen Culturelemente, eine solche Verschmelzung des Hebraismus und Hellenismus ist im Alexandrinismus vollzogen, er ist ein jüdisches Werk, und sein erstes wichtiges Product ist eben diese Uebersetzung. Diese ist ein Ehrenkranz aus dem griechischen Judenthume; sollte derselbe auch noch so schlecht angefertigt sein. Allein die Arbeit, so wenig sie uns genügen mag, war für ihre Zeit sicher eine befriedigende, sie ist nach dem ihnen vorliegenden Texte und nach der damaligen Auffassung ausgeführt, so dass sie eines der besterhaltenen Zeugnisse für jene Zeit bleibt. Hr. Kohn entwirft in partieller Verblendung dem jüdischen Alexandrinismus einen Ehrenkranz und setzt ihn auf die Haupt des samaritanischen, ohne zu ahnen, dass er diesem damit eine Bekleidung verleiht, welche die Uebersetzungsfehler überwiegt. Auch ist es ganz falsch, wenn man die Meinung aufstellt, dass die Uebersetzer des Hebräischen wenig kundig gewesen; weil Philo, argumentirt man, sehr wenig hebräisch verstand, umsoen auch die etwa drei Jahrhunderte vor ihm lebenden Uebersetzer desselben unbekandig gewesen sein. Allein Philo unternahm keine Uebersetzung, erst im Laufe der Zeit verlor sich in Aegypten unter den Juden die Kenntniss des Hebräischen, aber gerade weil eine griechische Uebersetzung der Bibel vorhanden war und man es nicht für nöthig hielt auf das Original zurückzugehen, umsoen, als diese Uebersetzung ein geheiligtes Ansehen erlangt hatte, während in der alten Zeit das Hebräische noch viel gethätiger war, und man sich nicht so eine Uebersetzung gewagt hätte, wenn man sich die Fähigkeit dazu nicht aneignen durfte. Und der Umstand von dem hohen Ansehen, welches die Uebersetzung erlangte, ist wieder die kräftigste Widerlegung der Hypothese von der samaritanischen Grundlage des Septuaginta. War diese vorgedachte Thatsache den Juden bekannt, und es konnte ihnen bei einer Vergleichung nicht entgehen, so wüssten nicht bloß der gegenseitige Haß, sondern

auch die ihnen gleichfalls bekannte Thatsache, dass der jüdische Text stark von dem samaritanischen abweiche, was ja die Uebersetzer selbst nöthigte, den jüdischen Text zur Hand zu nehmen, diese, wenn auch von Juden ausgegangen, aber auf samaritanischer Grundlage ruhende Uebersetzung alles Nichts vertheidigen. Und nun gar in Paltama! Man wusste dort, dass die 70 von dem dort vorliegenden Texte an einzelnen Stellen abweichen, zum Theile erkennen auch diese Abweichungen mit dem Samaritaner Ueberein, und dennoch sollte man auch dort diese Uebersetzung sehr hochgehalten haben — bis später die allerschwerste Feststellung des Textes als ihres Ansiehens versuchte —, die hochgehalten haben, wenn diese Änderungen nur aus Unkenntnis, aus Stumpfsinnigkeit von den Samaritanern entstand worden, nicht aus eigener Einsicht und bewusster, Ansehen beseitigender Absicht? Das sind Alles gerundete Unmöglichkeiten! Die Paltamenser mussten vielmehr sehr wohl wissen, dass ihre abweichenden Uebersetzungen des hebräischen Textes für ihre Zeit vollkommen richtig waren, dass ihre Abweichungen, insofern nicht der damals herrschende Text als schon in sich selbst, mit Wissen und Willen, aber zu sehr jüdischen Zwecken vorgenommen worden, und deshalb theilten sie die Verhörung für sie mit den Alexandrinern.

Der VI, welcher natürlich nicht den Schattens eines Belages für seine Behauptung bedarf. Doch sein! er führt einen solchen an, den er als vorliegend betrachtet. Wir müssen noch kurz denselben prüfen. Der Erzählung, dass Jakob die fremden Götter und Überläge, welche seine Söhne hatten, unter der Rinde bei Sichem vergraben habe, folgt die Septuaginta 1 Mos. 35, 4 hinzu: *καὶ κατακρύψας αὐτοὺς, ὅς ἐστιν ὁ νόμος τοῦ ἑβραίου*. Das ist offenbar, sagt Herr Kuhn, ein unauflöslicher samaritanischer Zusatz, um Sichem von dem Vorwurfe zu reinigen, dass dort Götzenbilder vergraben seien, wie wir denn wirklich finden, dass später die Juden diese vorgeworfen, sie verurtheilten die dort vergrabenen Götzen. Allein warum findet sich der Zusatz nicht im samaritanischen Texte? Der samaritanisch-hebräische Text, meint Hr. K., war bereits abgeschlossen, die guten Leute, welche früher den Text mit solcher unverstandener Willkür behandelt hatten, haben gerade diese Stelle übersehen, und nun war die Möglichkeit beseitigt, am abgeschlossenen Texte noch etwas zu ändern. Aber was man mit dem Texte nicht mehr vornehmen konnte, dem vermochte man noch in der vorgeblichen alten sam.-gr. Uebersetzung abzuhelfen; da ward nun auch der Zusatz, dass Jakob die Götzenbilder nicht hier vergraben, sondern sie auch verurtheilt habe, hinzugebracht, und die 70 haben diesen Zusatz auch gedanklos nachgeschrieben. Folglich ist die griechisch-samarit. Uebersetzung die Grundlage der Septuaginta, nicht der hebr.-sam. Text. — Eine recht klärliebe Auffassung der Textgeschichte! Die Samaritaner, die sich ihren Text so ganz nach Belieben und dabei mit klärliebster Sorgfalt zu recht machten, hatten gerade eine Stelle, die ihnen die nöthigste sehr anzeigte — wenn sie überhaupt wirklich einen Anstoss bietet —, abzuschneiden! Und bereits im vierten vorchristlichen Jahrhundert war der Text der Samaritaner so abgeschlossen, dass nun ein Zusatz gar nicht mehr möglich war; denn die Uebersetzung, welche der der 70 vorangegangen sein soll, musste doch spätestens am Anfange des II. Jahrh. angefertigt sein, und da diese noch nachhallt, nachdem der Text schon abgeschlossen war, so muss dieser Abschluss schon im

4. Jahrb. erfolgt sein. Eine jede besonnenie Kritik weiss aber, dass von einem Abschlusse des Textes selbst unter den Juden frühestens im zweiten nachchristlichen Jahrb. die Rede sein kann, und auch von da ab noch lange Schwankungen waren, bei den Samaritanern aber in dieser frühen Zeit gewiss die Kenntnis eine sehr dürftige war und sie erst allmählig literarische Bildung annahmen und ihren Text sich viel später feststellten. Wie hätte auch das eodites Zusatz, selbst wenn er nur in eine griechisch-samarit. Uebersetzung Eingang gefunden hätte, nicht bei den spätern Samaritanern unter mannichfachen Formen wiederkehren sollen? Aber weder die aramäische noch die arabishe Uebersetzung weiss etwas davon.

In der That ist auch der samaritanische Ursprung dieses griechischen Zusatzes nur bis zum ersten Augenblick sichtbar, zerfliesst aber bei genauerer Betrachtung. Für Juden und Samaritaner enthielt die Stelle keinen Amonen und sie bedurfte daher keines Zusatzes. Wenn Jakob die Götzen vergraben liess, so waren sie damit der Vernichtung preisgegeben. Die Gottesverehrung der Samaritaner wurde in der alten Zeit durchaus nicht vernichtet, und es fiel weder ihnen ein, einen möglichen Vorwurf des Götzendienstes von sich abzulenken, noch den Juden, einen solchen gegen sie zu erheben. Erst spätere kleinliche Partaipolitik, die den Samaritanern Überhaupt etwas ausleihen, wenn die frühere Zeit nicht dache, wie unter Andern, dass sie das Bild eines Laubs auf Gariatz verehrten, die auch die Scheidenwand weit öfter weg, und sie erfand auch diese beschaltene Seckerei, welche früher ganz unbekant war. Anders war es mit den griechischen Uebersetzern der Bibel: sie mussten daran denken, dass ihre Arbeit auch in die Hände von Heiden fallen könnte, und sie lie so manche Vorurtheile in Rücksicht auf sie trafen, so blieben sie auch dem Zusage für nöthig, Jakob habe diese Götzen alsbald vernichtet, nicht bloß vergraben, als wies daher als mehr zum Verscheln gekommen.

Wenn das Verhältniss der 70 zum Samaritaner demnach falsch aufgestellt wird, so weiss Hr. K. ungenügende eine Erklärung für die Uebersetzungsmannigfaltigkeit anderer Uebersetzer mit dem samaritanischen Texte; allein er geht darüber mit einer Flüchtigkeit hinweg, die der Bedeutung dieser Momente nicht gerecht wird. Wenn die syrische Uebersetzung oft den sam. Text wiedergibt, so meint Herr K., das sei aus der Septuaginta bloss corrigirt; wenn aber Text der Septuaginta aber gerade an manchen Stellen die Abweichung, welche der Syrer mit dem Sam. theilt, nicht hat, so soll unsere griech. Uebersetzung wieder corrupt sein und früher auch so geleitet haben. Das sind gehäufte Willkürlichkeiten. Ich glaube kaum, dass der Einfluss der Septuaginta auf die syr. Uebersetzung des Pentateuch sowohl in ihrer ursprünglichen als in ihrer gegenwärtigen Gestalt irgendwo nachgewiesen werden kann, während ich Dies von der syr. Uebersetzung der Psalmen und einiger anderer Bücher theilweis zugeben mag. Endlich aber wie steht es mit dem alten Thargum? Ueber diese Frage schließt Hr. K. mit einer Eile hinweg, die nach seinem „Exkurs über das jerusalemische Thargum“ (Uebersicht S. 461 ff.) kaum glaublich ist.

Jedoch genug! Alle Versuche, der wissenschaftlichen Unbefangenheit aus dem Wege zu gehen und aus dogmatischen Vorurtheilen heraus die historischen Thatsachen zu erklären, führen den Klarblickenden nur immer tiefer in die einzige Wahrheit hin. Möge die Aufmerksamkeit der Gelehrten den vernach-

höchsten Samanitanern, die immer ein wichtiges Glied in der Gesamtentwicklung und in deren Erklärung bleiben, wieder ernstlich zugewendet werden!

Frankfurt a. M. 4. Mai 1885.

Assaf.

Von Rabh. Dr. Gelger.

Meinem Wunsche, den ich Bd. XIV S. 277 ff. ausgesprochen, ist in neuester Zeit durch Hrn. A. Neubauer eine theilweise Befriedigung geworden, indem derselbe in „Orient und Occident“ II, 657—76 (vgl. Nachtrag S. 767 f.) über Joseph hebraeus (יְהוֹסֵפִת הַיְּהוּדִי) nach drei von ihm untersuchten hebräischen Codices (München, Paris und Oxford), zu denen noch Mittheilungen des Herrn Prof. Fausto Lancile über den Florentiner Codex kommen, und nach einem Pariser lateinischen Tractate Näheres angiebt. Sein Resultat giebt er vorn mit folgenden Worten: „Assaf war Christ, lebte im 11. Jahrhundert, und hat vielleicht sein Buch arabisch geschrieben, denn unser hebräisches Buch ist jedenfalls eine Uebersetzung aus dem Lateinischen.“ Ohne die Richtigkeit dieser Behauptungen mit Entschiedenheit in Abrede stellen zu wollen, muss ich doch bemerken, dass sie sich aus dem zur Unterstützung folgenden Ansatze nicht ergeben und so sich gar manches Bedenken erwecken. Das hebräische Buch ist ein medicinisches; in dessen werden die Namen der Phänomen wie der Medicamente u. dgl. vorwiegend mit lateinischen Namen bezeichnet, alleins auch griechisch und aramäisch, hie und da persisch und arabisch; ja aus der S. 659 Anm. 3 mitgetheilten Stelle scheint hervorzugehen, dass ursprünglich die Kräuter griechisch und aramäisch benannt worden und dann erst ein „Glossarium“ hinzugefügt wurde, um durch die lateinische Uebersetzung diese weniger bekannten Bezeichnungen verständlich zu machen. Das lateinische Element des Buches scheint demnach blosser Zusatz späterer Uebersetzer zu sein, und auch das persische und arabische giebt sich als lockere Anhang, während das Hebräische das Grundstock bildet und die Kunstwörter zunächst griechisch und aramäisch sind. Wie wäre das zu erklären, wenn das Buch ursprünglich arabisch geschrieben und erst aus einer lateinischen Uebersetzung in hebräisches Gewand gehüllt worden wäre? Da müsste gerade arabisch und lateinisch vorhergehen, griechisch und aramäisch wären ein ganz unnöthiger Ballast gewesen. Oder wäre Assaf vielleicht ein syrischer Christ gewesen, der demnach die Bezeichnungen, wie sie in seiner syrischen Muttersprache geläufig waren, in seinem arabischen Werke nicht weglassen mochte? Assaf und sein Geschichtswerk war allerdings im 13. Jahrhundert dem Barhebraeus bekannt; alleins gerade daraus wie er angeführt wird, ersehen wir, dass er kein syrischer Christ gewesen. Er ist für Barhebraeus wie in der arabischen Literatur nur mythische Person geworden; ersterer bezeichnet ihn als „hebräischen Priester, Bruder Eors's“, bei den Arabern gilt er gar als Weib Salom's. So kann ein syrischer Christ aus dem 11. Jahrhundert nicht verkannt werden. Noch, dass wenn er sein Christenthum so offen bekennt, wie es in der lateinischen Kosmographie —

denn diese enthält der lateinische Codex, von dem Hr. N. ausführlichere Auszüge giebt — geschieht. Von einem solchen Manne wären ganz andere geschichtliche Mittheilungen bekannt worden als die wenigen alijüdischen Sagen. Wie kommt ferner ein syrischer Christ zu dem Namen Ahasj und zur Bezeichnung als "ܐܚܫܝ", Hebräer? Sollte er selbst jüdischer Abstammung gewesen sein, so würde sein hebräischer Name dann doch mit einem christlichen oder arabischen vertauscht worden sein, und man würde eher den jüdischen Ursprung vermuthet als ihn so scharf betont haben. Denn für einen Mann hielt man eine solche Abstammung und die Bezeichnung danach keineswegs. Das zeigt uns ein Gedächtniß, welches uns Barhebraeus über sich selbst hinterlassen hat. Unter den Gedächtniß nimmlich, welche Lengerke aus der Sammlung des Barhebr. veröffentlicht hat, befindet sich (Part. IV, Königsberg 1835 p. 5) eines, welches überschrieben ist: ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ, über sich selbst, und das folgendermaßen lautet:

ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ

ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ

ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ

ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ ܐܚܫܝ

„Wenn der Herr sich selbst als einen Samaritaner bezeichnen, so brauchst du dich nicht beschämt zu fühlen, wenn sie dich den Sohn eines Hebräers nennen; diese Benennung kommt vom Euphrat, auch vom Strom (Jordan), her, sie ist nicht die eines beschworenen Bekenntnisses, nicht die eines hebräischen Schriftgelehrten.“ Barhebraeus wehrt demnach mit grösster Entschiedenheit ab, dass sein Name auf ein jüdisches Bekenntnis hinweise: ܐܚܫܝ heisst, wie er seine Sprachgelehrsamkeit ausstehend bemerkt, jenseits des Stroms, also entweder des Euphrats oder des Jordans, weiter habe es keine Bedeutung¹⁾. Und Ahasj sollte man, trotz der Sicherheit seines christlichen Bekenntnisses, immer weiter nicht hin den Sohn eines Hebräers, sondern den Hebräer, nicht bloßen Hebräer — was mit Barh. sprachgelehrt auf den Ort der Abstammung gedehnt werden könnte —, sondern den Juden genannt haben?

1) Lengerke giebt p. 18 folgende Uebersetzung: In personam ejus [domini Jesu] Et vero dominus ipse designavit populum Samaritanum, non erubescens, si te vocent, Et hebraei! Dubitatum [per disrumpam] enim est nomen [Hebraei] et adhaerens alio confusione interjurando frusta neque inquitum. In den Anmerkungen werden wir belehrt, ܐܚܫܝ komme von ܐܫܝ, verheissen, aber sei auch mit ܐܫܝ, zweifeln, verwandt, ܐܫܝ komme von ܐܫ, heissen ad quod affertur et non ad rem. Lexikon hinzugefügt: & c. u., der Sinn des Ganzen aber sei: Qui Christum hominem vero professus sit et explicaverit [sic] tamen scrutatorum more, nunquam illud adducitabit. Dass an diesem Alles nicht ein richtiges Wort ist, brauche ich nicht nachzuweisen, brauche auch meine Uebersetzung und Auffassung nicht zu begründen, und bemerke bloß, dass ich in der ersten Zeile ܐܫܝ für ܐܫܝ lese.

Allein die lateinische Kosmographie läßt ja im ehesten Christenthum keinen Zweifel. In ihr wird ja Christliches und Kirchliches immer hervorgehoben, und das Geschichtswerk, auf das sie sich bezieht (vgl. bei Neub. S. 668), spricht ausdrücklich über Christus und seine Schüler. In der lateinischen Beschreibung beider allerdings, aber ob auch im Originale? Das bezweifle ich sehr. Und mein Bedenken wird verstärkt durch die Art, wie in den mitgetheilten Stellen der Kosmographie zwischen die christlichen Bemerkungen nachhinein, so z. B. bei der Beschreibung Asiens mit der Mittheilung, das Paradies sei den Menschen durch die Sünde verschlossen worden, seine Gegend, wie viele andere Länder, sei in Indien gegen Osten, jedoch zu wolle nicht weiter von Asien sprechen, vielmehr zu Europa übergehen. Und nun erst nachdem dieser Schluss gemacht ist, heisst es noch weiter: „Wisset, dass in dem orientalischen Theile geboren ist Christus etc.“ Nicht man nicht denken, dass das der Zusatz eines späteren christlichen Bearbeiters ist? Der Schluss des Ganzen lautet: Dem grade. Expliit. Und nun erst folgt wieder: Te lando Christo . . . et Martini scriptor a te benedicens. Will es demnach nicht scheinen, dass die ganz christliche Färbung lediglich von spätem Bearbeitern herrührt? — Ob christliche Astronomen des Mittelalters sich der allerdings von Ptolemäus bereits im Abwage genommenen, bei den Juden aber üblichen und gewöhnlich gewordenen Zeittheilung und Umlaufbestimmung des Mondes gleichfalls bedienen, ist mir unbekannt. Bei Asaf findet sie sich, nämlich dass die Stunde in 1089 Theilchen getheilt werde, der Mond aber seinen Umlauf vollende in 29 Tagen, 12 Stunden und 792 Theilchen der Stunde¹⁾. Jedenfalls ist hier ein Werth gelegt auf den Mondmonat, der für den Christen wohl weniger Werth hat als für den Juden.

Somit ist die Frage über den von der Sage so sehr ausgezeichneten „Juden Asaf“ noch keineswegs erledigt, mir scheint er wohl Jude gewesen zu sein, einer verhältnismässig alten Zeit, der gemässen — bis zum 10ten Jahrhundert spätestens herab, wahrscheinlich aber früher. —, in welcher das Aramäische noch üblich war, geeignet zu sein, und gewisse Anführungen, wenn namentlich die etwaige Auffindung seines Geschichtswerkes viel beitragen würde, sind noch immer zu erwarten.

Frankfurt a. M. 1. August 1864.

Aus einem Briefe des Rabb. Dr. Geiger an Prof. Fleischer.

Gestatten Sie mir nun noch einige Bemerkungen zu dem letzten Doppelhefte unserer Zeitschrift: — Aus dem Mundarabischen, über dessen in Paris und London vorhandene handschriftliche Literatur Euting interessante und genaue Nachrichten liefert, tritt am 2. Zusage, d. DMG. XIX S. 123 ein Wort entgegen,

¹⁾ Vgl. bei Neub. S. 675 u. dazu S. 768. Bedägl. ist, wie zuerst steht LXXXIII, das zweite Mal fehlt in Umriss die X, und wenn S. 763 gerade zu dem ersten Lomut ein Fragezeichen Liniengefügt wird, so passt d'ies eher für die zweite.

das wiederum dessen enge Verwandtschaft mit dem babylonisch-thalmudischen Dialekte bekundet. מַחְבֵּצֵי kommt auch in Genes. Meiseboth 82b (nicht 82b wie bei Buxtorf) als מַחְבֵּצֵי vor. Wie aus manchen Stellen hervorgeht, bedeutet das Wort: Vorhof, weisse Halle vor dem Hause; u. a. O. aber wird es von dem Lehrhaus gebraucht, und zwar als die weisse Halle desselben, in welcher die Schüler selbstständig in freier Weise das Studium betreiben, im Gegensatz zu den im Innern Raume Statt findenden engeren, mehr officiellen, die Resultate abschliessenden Lehrversammlungen, welche an gewissen Monaten unter Aufsicht der höchsten Schulbehörde abgehalten und כְּלֵה genannt wurden, wie dieser Ausdruck an genannter Stelle als Gegensatz auch vorkommt nach der richtigen L.A. Nathan's im Arch. Unrichtig giebt dem Worte Raschi (und ihm folgend gleich den Thesaurist auch Buxtorf) die Deutung: der Ort, שְׁטַרְבִּיצֵין כֵּן הוּרָה, an welchem man Thorah vorliest. Es ist vielmehr nur Halle und speziell: Halle des Lehrhauses. Die weitere Anschuldigung von Grätz (Geschichte Bd. V S. 159) ist reine Zuhar. Dasselbe ist nun das männliche מַחְבֵּצֵי, die Lehnhalle, in welcher die Abschrift gemacht wurde. — Das מַחְבֵּצֵי, über dessen eigentlichen Sinn Hr. E. (S. 129 A. 1) unsicher ist, im Syrischen und Thalmudischen nicht „Forschung“, sondern: Untersuchung, Vortrag. Homilie bedeutet, ist bekannt. — Erfreulich war mir, dass die weibliche Baalgöttin בַּלָּה, welche ich in Bb XVIII S. 268 (und auf diese Stelle hätte auch hier in dem Nachtrage S. 314 verwiesen werden müssen, nicht auf S. 93) in verschiedenen Inschriften aufzufinden glaubte, auch von Oslander nun in himjaritischen Inschriften S. 261 u. 265 nachgewiesen wird. Sollte nicht S. 278 בַּלָּה הַמֶּלֶךְ auch ein mit diesem Namen der Göttin zusammengeetzter Eigenname sein? — Wenn Hr. Dr. Werner S. 306 f. das syrische מַחְבֵּצֵי, von mir abweichend, von *mahe* ableiten will, so mag die Entscheidung darüber dahingestellt bleiben, und will ich meine Bedenken dagegen als über etwas ganz Gleichgültiges, während es dennoch einer weiteren Ausführung bedürften. Heber unterdrücken. Der Punkt jedoch, auf den es mir ankam und der wirklich eine historische Bedeutung hat, ist von ihm gütlich übergangen worden, nämlich dass das onkoloitische Thargum für מַחְבֵּצֵי die Bedeutung: vertriebslich, betrübt, erzürnt, aus dem lehreramtlichen Stamme מַחְבֵּצֵי, nehmen, und davon מַחְבֵּצֵי, erklärt, irrtümlich abgeleitet hat, indem es in letzterem das Beth nicht als Stammbuchstaben erkennt, sondern als Parakef nimmt und so auch dem מַחְבֵּצֵי die Bed.: erzürnt beilegt, welche dieses Wort in dem Aechteramtlichen gar nicht hat. Ein solches einzelnes Beispiel wirft ein helles Licht auf den künstlich gemachten Dialekt des Onkolo-Thargums und auf seine ganze Entstehung oder Schöpfungsgattung.

Frankfurt a. M. 24 Mai 1865.

Aus Briefen des Herrn Friederich an Prof. Brockhaus.

Buitenzorg, 12. Septbr. 1884.

— Ich habe $4\frac{1}{2}$ Monate auf einer Reise zugebracht und in dieser Zeit die Gegend des Dieng, Boro Budo und Prambanan genau kennen gelernt.

Der letztere Ort oder eigentlich Tempeldistrikt hat eine Ausdehnung größer als die von London. Natürlich begreifen die jetzigen Javanen ihre Zusammenhang nicht mehr und gehen jedem Tempel oder jeder Gruppe von Tempeln besondere Namen, aus denen man am besten die völlige Unwissenheit dieser Leute über ihre Vorgeschichte sehen kann. Die Javanische Tradition ist beinahe ganz unbrauchbar, — alles beruht sich fast nur auf die Einführung des Mohammedanismus; so auch die Legenden, die man über Prambanan findet, während die Inschriften uns in das achte und neunte Jahrhundert nach Caka versetzen.

Dies letztere ist die Zeit der Blüthe des mächtigen und civilisirten Reiches, dem wir die prächtigen Gebäude bei Prambanan und offenbar ebenso Boro Budo, Mindu und die Tempel am Fusse des Merapi zu danken haben. Alle haben denselben Charakter: der herrschende Gottesdienst war ein Buddhismus, der sich den Brahmanismus einverleibt hatte, wiewohl es den Cultus von Siva und seiner Cakri nicht zu verlernen im Stande war. Aus der Verschmelzung namentlich von Vishnu mit Buddha ist der bekannte Batara Guru entstanden. In diesem Falle will ich einmal die Angabe eines Javanischen Regenten insofern bestätigen, dass eine auf Boro Budo gewöhnlich oft vorkommende Göttergestalt mit aufsteigendem Lotus in der linken Hand und einem Opfergefäß mit aufsteigender Flamme zur rechten Seite, ohne alle weiteren Attribute von Vishnu oder Siva, den verehrten Batara Guru darstellt; er findet sich ebenso in Prambanan. Die Aussegnungsbühne von Boro Budo ist ganz bedeckt mit der Darstellung dieser Gottheit, die von Hunderten weiblichen Figuren von beiden Seiten umgeben ist, und neben der sich nur noch ein Siva, wie es scheint Kala, ebenfalls häufig, und regelmässig wiederholt, findet. Diese Götter waren offenbar die des Volkes. Für die eigentlichen Buddhisten hatten die 3 Dhyaiabuddhas und der Dagop (Dhagacakra) allein Bedeutung.

Ausser den Bildwerken sprechen für die Vermischung des Buddhismus mit dem Brahmanismus Namen von Fürsten wie Siva-Buddha, den ich schon vor langer Zeit erwähnt habe; jetzt aber vor Allem das Aufstehen des bekannten Buddhistischen Glaubensbekenntnisses in derselben Schrift wie das von mir im XXIII. Theile der Verhandlungen Batav. Genootschap mitgetheilte, aber auf keinem Buddhabilde, sondern auf einer Brahmanischen Figur von Bronze mit Lotus, die dem Batara Guru entspricht, aber deutlich weiblich ist.

Nach der Untersuchung der Gegend von Kediri (Dahu) und Malang (Sikha Sari), die ich auf meiner zweiten Reise anstellen werde, glaube ich eine Uebersicht der Javanischen Reiche in ihrer Folge, natürlich auch eine annähernd sicher, geben zu können. Bis jetzt halte ich von den schon bekannten

Reichen Kodex für das älteste (circa 600 n. Chr.; jedoch vielleicht auch noch bedeutend älter); das Buch, dessen Sitz durch den Tempeldistrikt von Prambanum bezeichnet wird und dessen heiliger Berg der Merapi war — Merapi (wie ich ab von Meru-Api, der feurige Meru, daneben ist der Merbahu = Meru-aku, der Aschen-Meru *) — hatte seine Blüthe im 8ten und 9ten Jahrhundert.

Dann folgt die Zeit, wo die Tempel im hohlen Gebirge, auf dem Dieng und der Umgebung entstanden sind; und hierauf endlich das letzte, besahe solche bekannt gebliebene Reich Madjapahit. Skr. Wilwatikra.

Bultenburg, 30. November 1884.

— Eine interessante Inschrift habe ich auf einem Metallbilde gefunden, nämlich das bekannte buddhistische Gleichnisschekungnis *yi dharmā hestuprabhava* u. s. w. auf einem nicht buddhistischen Bilde. Dies giebt mir einen neuen Beweis, dass Buddhismus und Christen auf Java in einer gewissen Periode ungetrennt waren. Diese Periode ist nämlich das 8te und 9te Jahrhundert nach Chaka; wie viel länger sie gedauert hat, kann ich noch nicht bestimmen; nur herrschte in Madjapahit der Christen vor; die indische Reaction hat dann wohl auf Java eingewirkt.

Ueber die Wurzel von „sisli“.

Von

Prof. M. Wickerhauser.

Durch meine Angabe, dass *سيلي* ¹⁾ dem t. kroatischen Dialekt angehört (XVI, 157), die gegen meine Absicht so aufgefasst wurde, als ob ich mich der Meinung hingäbe, dass auch das Etymon von *sisli* im Türkisch-Kroatischen zu suchen sei und als ob ich es selber dort suche, ist eine unglückliche Bemerkung (XVII, 352) und durch diese eine mit sehr werthvoller Aufklärung über das Verhältniss des Osmanisch-Tschagataischen aufeinander u. im Jakutischen (XVIII, 341) hervorgerufen worden. — Soll denn bei Hr. Sax das genannte Wort als in derselben Bedeutung „schling“ auch im Träperruter-Gebrauche vorhanden

1) Diese Namen sind wohl nicht die ursprünglichen; die Bemerkung gilt auch für andere Worte u. s. w.

2) Sili war mir vor 3 Jahren von meinem Bruder Emil, kais. Dolmetsch zu Agram, als in den Akten der Korrespondenz mit den Türken vorkommend bezeichnet worden, auch als Hauptwort: Nebel, schlechter Wetter; aber in Se-sajero wurde es als „nicht bekannt oder wenigstens nicht gehörlich“ angegeben, auch nicht es in Man, und ich vermuthete im t. Raum. Vergleiche dort *سيلي*. Die den Türken geläufigen Ausdrücke sind: *pus, pus hawa, rüh-hall hawa, deman; bolut, bolut hawa, jäsch hawa, jachurwa hawa, nandall hawa, ghajr-mallad hawali, ninnade stmel hawali*.

konstatirt. — Dass sich ein sehr türkisches Wort sei, habe ich nie bezweifelt. Da ich nun sehe, dass von gelehrter Seite im Katholischen und Karamanischen bisher vergebens nach seiner Wurzel geforscht wurde, theile ich mit, wie ich vermüthe es mir zurecht zu legen.

Nach Ablegung des Helwörter bildenden „N“ bleibt „Neb“ für Nebel. — Dass wir es in نېس mit ihrem spezifischen Wort für Nebel zu thun haben ist nicht wahrscheinlich, da schon zwei Benennungen da sind, nämlich نېون für (welcher Montesi nur als Helwort „maßlose“, „unvollständige“ und nur mit End-ن kennt) und das Allen geläufige نېون. — Der türkische Name für einen und denselben Gegenstand kommen kaum vor, daher ist es schon dem Werthaus, auch nur eine Sturges-Bezeichnung, und zur Beschreibung einer solchen empfiehlt sich gewiss nichts mehr als das Wasser, aus dem der Nebel besteht. Untersuchen wir also, ob er nicht von نېس „Wasser“ nach نېس als „Nebel“ gebildet worden, aber dass das Schließen des Vorgesetzten an der Klippe der Pflanzale in dem Abgrund des Nichterfolges gescheitert zu werden braucht — oder, im geschäftsmässigen zurecht, — daraus zu Annahmen gezwungen zu sehen, die den bisherigen Beobachtungen über das Verhalten türkischer Stämme zu ihren Ablagern Widersprechendes enthalten. —

Wäre der Nebel statt da nur al, so wäre die Sache einfach, denn türkisch نېس zu ist alttürkisch نېو und war 1826 türkisch نېو (Lughat-) Turki 180, 7, u.); ferner in Auslaut-u mit Auslaut-l im Türkischen eine des Spielartes, ich meine, sie ergötzen sich gegenseitig so häufig, dass Fachleute dafür keinen Belag fordern, und setzen nur für Klirrgänge, die der Sache folgen wollen, نېو bern oder نېو luri, gleich oder نېو نېو, gleich. — Dann wäre also dieser Nebel (al) eine Spielart des Wassers (su), eine andere Form des Wassers, ja er wäre selbst Wasser, was alles der Bedeutung nach keinen Widerspruch darstellt, so dass nur noch allseits vom technischen Standpunkte gefragt werden könnte: Ist es wirklich ein Stamm? und welche sind seine Ablager? Doren kann ich: sein, wässrig, saftig (tatar. suluk, Almedika), nass, durstig, ausfluk Durst, ausmak dörren, salmak bewässern, anlamak bewässert werden, Wasser einnehmen (vom Schiff), emmak Wassergelass, emmeksaftig, emmek trankeln, emmek (im Türkmanischen) schlürzen, emmek schlürfen, emmak der Schöpfstiel, und gleiche. — Da schon (Zeltwörter da sind, einhalten zu dürfen, um saftig, bei dem wir den Nasenlaut dem Stamme ganz zuwachsen sehen, lieber zu betrachten,

Der Form نېس gleich Menmek, der „nemek“ und „samak“ auspricht, in weiter Bedeutung: celare, penolare, exprimere, in zweiter stillare aut „vaporem quasi per poros salutare“ (hal. evaporare. Ausserdem hat er die نېس, penolare, stillare, und ein نېس, extrudere, und doria inter emmare, oder goccifluida.

Mit dieser Erregungsschalt begeben wir uns zu nügern ins auf das نېس fertigen Nebel, und fragen, wohnt das نېس in نېس? Geht es ein reines نېس

Suffix! Ich kenne من auslautend in den echten Wörtern beinahe nur als war-suffixten Anhang. Als „eigentliches Suffix“ من als frei zu einem Stamme herantretend, ist es mir nicht aufgefallen. — Ich muss demnach annehmen, dass das Kind من von سيسي einen Vokal abgeworfen hat, der es ursprünglich vor dem Auslaut schützte dadurch, dass er selber auslautete. — Wird diese Annahme angeschlossen, so stehen sich die Wege. Die Frage, welcher Vokal wegfiel von من, wird ohne Schwierigkeit zu erledigen sein, denn es (ما) und es (مه) sind identisch, dann es (هو) und si (سي) sind identisch, und so kommt meines Wissens nicht vor. — Untersuchen wir uns die Natur des es- und üle des si-Suffixes; so können wir erstes als die im Zeitwort an den Stamm oder an das aus ihm fließende Mittelwort sich anhängende Form-Silbe des Hypothetischen (gei, gi, dar, war; geleu, glau, duru, waru — geüü, giüü, darü, warü; geüüü, giüüü, durüü, warüü u. s. w.) sonst aber als sporad. und unregelmäßig zur Bildung oder Erweiterung von Substantiven türkischen Stammes, während das si-Suffix eben an diesen gefunden wird, und zwar in dreifacher Function:

1. Hauptworter bildend z. B. بائسی jaisi gleich ياتسو jazu, die Zeit sich niederzulegen (tempus quo dormitum litur, M.) aus ياتسق.

2) als tercia potestati an den Vokal-Auslautern z. B. گندی genü gleich گندی genü „das Selbst“, گندی گندی genü gleich گندی گندی genü „mit (der) Selbst.“ —

3. als particula similitudinis (حرف التشبيه) wie in ارنکسی عورت arnkesi ewet, das Mann-ähnliche Weib, das Mannweib, die virago.

Ob wirklich si-Suffix noch andere Dienste leistet, weiss ich nicht, werde ich aber Jedem, der es weiter verfolgt hat, für Bekanntgebung seiner Resultate verpflichtet sein. So viel dürfte sich aber aus dem hier Aufgeführten ergeben, dass es viel häufiger vorkommen muss als es und es, und dass daher auch die Annahme einer früheren Form سيسي als für سسي ein „Nebel“ nicht freien Bedenken unterliegen kann, die sich nur als Consequenz unserer bisherigen ganz geringen Erfahrung schon gegen die Plausibel eines siel oder siel stehen lassen.

Wie würde sich uns die Realbedeutung von sisi gestalten? Ich glaube, das erste si wird „Wasser“ bedeuten und das zweite si „ähnlich“ oder ein Synonymum von ähnlich, also zusammen „wasserähnlich“ = der, die, das Wasser-ähnliche, Wasserartige, Wasserbaue, Wasserhafte. Dass ich zur Herstellung dieser Bedeutung das si der dritten Function nahm, wird keiner Rechtfertigung bedürfen, wenigstens vor Jenen, die in der Sache garhastet haben, nicht. Auch ist dies im vorliegenden Falle von gar keiner Folge. Das si der ersten Function würde hier „Wasserling“, das der zweiten „wasserisch“ = „das Wasserische“ geliefert haben, und der Nebel müsste sich in allen drei Fällen zufrieden geben.

Zeichnen wir uns einen Strich unter das Gesagte, so summiert es sich in die zwei Formeln:

1. si gleich sa. 2. si gleich siel weniger i. —

Gegen diese beiden Annahmen lassen sich, meiner Schwelte nach, folgende Bedenken erheben:

I. Dars i und u im Türkischen mit einander spielen, dass sie sich häufig ersetzen, wolle man gelten lassen. Implizite dies auch, dass sie es unter allen Umständen thun? z. B. in einer Stammsilbe? in einem einwilligen Worte und mit dem vollsten Accent belastet?

II. Dürfe sie als Nachkömmling von *sai*, wie obige Annahme es bringe, gedacht werden? und sei es nicht vielmehr eine blosse Vermuthung, dass es wirklich solches türkisches Anlaut *س* gebe, welches durch Abstossung äußeren Anlautes selber zum Anlaute gelangt sei?

III. Wenn der Wortlaut eben vorgeblich aus *sai* gewonnenen sei sich objectiv als „wasserförmlich“ herzustellen, gelange man da mit der Bedeutung des Eingangs erwähnten Deiworts *سیمی* nicht auch „wasserförmlich-lich“ oder ad abstrahum? —

und die obenbenannten Einwürfe entfallen wieder, nämlich:

I. durch den Namen von *Cernoroda* am bulgarischen Donau-Ufer, welcher türkisch *karsad* und *karsad* lautet und *قرصه* und *قرصی* wohl auch statt des *s* mit *i* und gelegentlich auch in der ersten Silbe plene geschrieben wird. (Uebersetzen konnte ich mich hiervon, als ich 1840 mit Haschim-Pascha-fade Sami Efendi und 1845 mit einem Mehmed Efendi des Tordschilime eday dort kommissionirte.)

II. durch *دولس* *glös* und *glös* i. H., dessen татарische Form in meinem Anzuge der beiden Abschika-Übersetzer der kais. Hoffbild. zwischen vorangehenden *دولسا* und nachfolgendem *دوللا* als *دولسوی* *glös* Brust“ vornehmlich steht.

III. durch die Erwägung, dass *سیمی* erst heruntre, als es das Substantiv *سین* vorfand.

Dass übrigens das Wort *سیمی* *Saimi* im Hoch- und Schrift-Türkischen der Pforte recipirt“ sei, würde ich aus dessen ein- oder zweimaliger Erwähnung thun, und wäre letzteres in einem Memorandum der Pforte selber erfolgt, nicht für gesichert halten. — In einem der vielen Originalformate der Sammlung der kais. orient. Akademie — er wurde erlassen von Sullen Abell-Haniel an einem Pascha von Bosnien — wiederholt sich 4 oder 5 mal das Wort *چواخوار*, immer gemacht nicht, wie man erwartet, als i. Ma. von *چواخوار* und im Sinne von „minutis parentis“, sondern als ein mixtum-compositum aus einem heimlich-landschaftlichen *چرا* *hehira* für a *ترا* *Mische*, fernor dem *چور* oder *خوار* und endlich der *ل* Pluralbildung, das ganze Wort signifizirend als Worthaut „Mistgeld-Gewässer“ (Misthlinge) und als Bedeutung „Schiffenknecchte“ (für die Donau-Bergfahrt). Gehört dies landschaftliche *hehira-chor-ler* zu den im oben erwähnten „Hoch- und Schrift-Türkischen der Pforte“ recipirten Ausdrücken? Ich stelle diese Frage nicht etwa um zum Abschlusse darüber zu gelangen, ob *sai* ein Dialektwort sei oder nicht, sondern weil, wenn man die Güte hätte sie mir zu beantworten, mir überdurch weniges Aufklärung käme über den Sinn, der ihm, nämlich dem Ausdruck: „Hoch und Schrift-Türkisches der Pforte“, von Männern der Wissenschaft ertheilt wird. Ich glaube ihn in Tagblättern ein- oder zweimal gefunden zu haben in synonyme Bedeutung mit türkischer Schrift-Sprache. Die Schule Rosenzweig wäre in Verlegenheit ihn zu brauchen, denn er implizit

1. ein mögliches Hoch-Türkisch, das nicht Schrift-Türkisch wäre,

2. ein mögliches „Hoch- und Schrift-Türkisch“ das nicht „der Pforte“ wäre, gleichsam ein extremes Hoch- und Schrift-Türkisch, das sich dem der Pforte gegenüber oder doch näherstellen ließe, kurz sie hält ihn für zu vielversprechend, als dass sie die Erfüllung seiner Versprechen nicht lieber Anders überlasse, indem sie ihrer Bereitwilligkeit ihn zu adoptiren, schuld sie zur Kenntniss seines präcisen Inhaltes gelangt sein wird.

Eines habe ich nachzutragen. Als ich vor zwei Jahren im *سن* nicht *در* (bist 1) stand, stellte ich *سیمی* als Nebel einfach zu *سوزفت* einfach trübseln, rieseln, eintren, austampfen. Demals hielt ich *سیمی* für als zum Hauptworte gewordenen *سوز* auf „stau“ u. s. w., dessen *ی* sich zum *سن* gekräftigt habe. Auch unter diesen Voraussetzungen habe *سیمی* zu *سوز* halten, doch bin ich von der Vermuthung einer direkten Ableitung aus *سوزفت* jetzt abgegangen, weil mir früher das Erwachen der blauen Selbstwort-Stammreihe sein Substantiv zu wenig vorkam.

Wien 28 Jänner 1865.

Wien 28 Febr. 1865

Im Nachtrage meiner persönlichen Einwendung (über die Wurzel von *sih* 28 Jan. 1865) erlaube ich mir mitzutheilen, dass ich inzwischen die Abschrift eines rechten Quasites, in welchem *سیم* vorkommt, erhalten habe: selbe steht aus wie folgt:

نیستی و اشتقاقی یکی تشدد اولیاء، مجلسه مذکور
بوسیله اولیای مضاعفین اولیوب اوستو یا دولت جمعه ایوانوری
الکلیله تحفیدون بولیان، نومیل تشدد لالی بر حاکم مسالعه
و اُس حدوده واقع.... و اشتقاقی تعلیم اولیاء، بازار بونده القمش سیم
کمانسون کانیسمه یشتی جمعه ایوانوری کولی میامت دولت
قوارلمنده و حواله دخی سیم اولیوب توفیق اعلیسی القمش و فروش اوله
مشغول اولدقلمی خالده و اشتقاقی مذکوره ایکوز قوی آدمیر مسالعه
دائن جالیقندن انداخت اولیاء، یکی الم کانیله دولت مشالیه
نقراکندن، یکی نفر ج. ح. اولیامش

n. a. = n. a. = w. — Hierzu schreibt man mir, „Es existirt hier noch ein Doppelst = örtlich gleich, nur gerade statt des Hauptwortes als die Variante hiesu soll obgleich haltig, also das Defizient.“

1. Türkisch-deutsches Handelsnarrisch und Glossar der Christenathie von Moritz Wickhamauer, gegenwärtig nachdrück hat:

شیک — *Artschik*, turk. H. die Wache, die sich bei Grenzen ab-
theilt, (gendar) V. u. Quarz.

Aus der Stellung des „wa kawañi dahiñ als oñip“ „und als in der Luft noch Nebel war“ sehen der ausgegebenen Tageszeit „gegen 4 Uhr türkisch“ (d. i. im Jänner, von dem die Rede ist, gegen 8 Uhr Morgens frühlich) scheint hier wenigstens der reguläre Morgennebel, der dem schönsten Wetter für den übrigen Theil des Wintertages keinen Eintrag zu thun braucht, mit einbezogen zu sein.

Maria Wicherkhäuser.

An junge Arabisten.

Wieder erlaube ich mir, junge Arabisten auf einige für Herausgabe oder Bearbeitung besonders wichtige Manuscripte aufmerksam zu machen. Dieselben gehören der neuen Weitzelschen Sammlung an, welche zu Anfang dieses Jahres in den Besitz der Königl. Universitäts-Bibliothek zu Tübingen gekommen ist und welche Hr. Weitzel selbst in einem zu Berlin bei Trowitsch u. Sohn 1863 gedruckten Catalog beschrieben hat. Die betreffenden Handschriften sind folgende:

Nr. 1. Eine Geschichte der vorislamischen Araber von Ibn Saïd dem Andalusier; denn das Material für die Geschichte der vorislamischen Araber ist immer noch sehr selten.

Nr. 2 mit prächtigen Charakteren. Diese Handschrift scheint ein Theil der grossen Geschichte des Tabari zu sein, denn die Anzahl (أشياء), d. h. die Gewohnheiten, stimmen mit denen überein, welche in andern Stücken des Tabari ebenfalls gemacht worden.

Nr. 13. Diese Nummer enthält eine sehr seltene Literaturgeschichte von Muhiß. Händiger ist Muhiß's Werk über die Biographien der Gelehrten.

Nr. 52. Ein grosser Quartband, enthaltend eine Anzahl Diwans aus der *سيرة بني هلال*. Eine Ausgabe der Diwans der Künstler BHL wäre sehr wünschenswerth, weil kein Buch der Araber, selbst außer dem, das Leben und die Sitten der Nomaden anschaulicher und treuer schildert als diese Diwans. Die neue Weitzelsche Sammlung in Berlin enthält mehrere Exemplare dieser Diwans; das vollständigste in den Nummern 748–821.

Nr. 115. Ein berühmtes Compendium des schafefschen Islams. Seine Publikation und Uebersetzung würde uns in den Stand setzen, eine Ausrückung und ein Urtheil über den objectiv wissenschaftlichen Werth des Schafefsismus zu erlangen, was uns zur Zeit noch völlig fehlt.

Bemerkt möge hier noch werden, dass die neueste Weitzelsche Sammlung auch unter Nr. 65 u. 106 zwei kurdische Bücher enthält, nämlich einen Formelbuch und einen poetischen Möld (d. h. eine fürs Volk bestimmte Jugendgeschichte des Propheten). Die kurdische Literatur ist ja so dürftig, dass Rücksicht auf allen europäischen Bibliotheken zusammen nicht ein halbes Dutzend kurdischer Handschriften sind.

Ph. Wolff.

Ueber die sogenannten „Werthbezeichnungen“ auf mohamedanischen Münzen.

Von

Prof. C. G. Tornberg.

Im achtzehnten Bande dieser Zeitschrift, S. 760 folg., hat Herr Prof. E. Meier versucht, die „Werthbezeichnungen“ auf mohammedanischen Münzen zu erklären. Sie bestehen, nach seiner Auffassung, entweder in leichten Buchstaben und einzelnen Wörtern, oder in ganzen Sätzen. Die Buchstaben werden als Abkürzungen eines Wortes angesehen, das, wie alle diese Bezeichnungen, das Gewicht der Münz oder die grössere Reinheit und den bessern Gehalt des Metalls, ohne Zweifel im Gegensatz zu den Münzen, die diese Merkmale enthalten, anzeigen soll. In einem Nachtrage zu diesem Aufsatz hat schon Herr Hofrath Stickel Bedenken gegen die Deutung einiger von Prof. Meiers Werthbezeichnungen geäussert: darüber aber ist er vollkommen mit ihm einverstanden, dass der von ihm vorgeworfne Weg der Auffindung sei, d. h. derjenige, welcher zu einer befriedigenden Aufklärung dieser dunkeln Zeichen und Wörter führe.

In meinen bisherigen Arbeiten über die morgenländische Numismatik habe auch ich dieser Vermuthung gefolgt und habe nach Friesens Andeutungen Wörter und Buchstaben, die mit der übrigen Münzaufschrift nicht zusammenhängen, auf dieselbe Weise, wie sie von Stickel und Meier aufgefasst werden, gedeutet, z. B. ع, س, ر, و, و. Obgleich ich nun nicht bezweifle, dass ein solches Wort oder Zeichen sich beziehen auf den Werth oder vielleicht richtiger auf die Bestimmung des Münzstückes bezieht, wie z. B. das von Prof. Meier übergenommene حرق (= *motus Symbolae ad rem cum*, *Moh. II. Nr. 118 und IV. Nr. 144*), das ich „*communele destinatum*“ überseze, so bin ich doch längst weit von dieser Ansicht abgekommen. Mehrere durch Prof. Meiers Auseinandersetzungen keineswegs erschütterte Gründe haben mich zu der Uebersetzung geführt, dass wenigstens die allermeisten dieser räthselhaften Zeichen sich auf etwas ganz anderes beziehen als auf den Werth oder Gehalt des Geldes. Durch jenen neuen Erklärungsversuch, der auf relative Vollständigkeit Anspruch macht, fühle ich mich aufgefordert, um auch meine Meinung über diesen Fragepunkt auszusprechen, obgleich allerdings, dass sie noch einer weiteren Begründung bedarf. Begünstigt von meiner für Untersuchungen über morgenländische Numismatik so vortheilhaften Stellung, — was denke an die grossen Massen arabischen Geldes, das jedes Jahr dem schwedischen Reich einzieht, — habe ich mehr als dreissig Jahre diese Zeugnisse des Weltverkehrs studirt. Über 50,000 Dithems untersucht, Tausende derselben, alle sehr wohl erhalten und manche à fleur de coin, gewogen, und durch die Prüfung des Goldes in der Kön. Münze zu Stockholm, wo jede in der Rede gefundene und des Krone zum Einlösen dargebotene Sache von Gold und Silber geschätzt wird, über den Gehalt des Metalls schliesslich Auskunft erhalten. Die in Schweden gefundenen Dithems gehen bekanntlich nicht über das 15. Jahrhundert des H. J. hinaus, und gemünztes Gold ist hier, mit zwei oder drei Ausnahmen, niemals gefunden worden. Ich

glaube jedoch, dass in Hinsicht auf die vorliegende Frage der folgende Zeitraum mit der frühern Periode nicht aufsehr Prägung nicht ausgenommen werden darf. In dieser Zeit, gegen das Ende des Bagdadischen Chalifates und nach dessen Fülle, entstanden mehrere barbarische Dynastien, die in der Prägung des Goldes ganz anderen Grundsätzen folgten als die vorigen Herrscherfamilien, die alle nach einem und demselben Maaßstabe Gold und Silber schlugen. Daher reichen die genannten fünf Jahrhunderte zur Beurtheilung des betreffenden Sachverhältnisses hin, stünd da Prof. Meier nur sehr wenig auf die nachkufische Zeit beständige Bemerkungen gemacht hat. Die Dinare, welche die fraglichen Bezeichnungen viel seltener als die Dirhems aufwiesen, kommen, wie man auch aus dem Aufsatze Prof. Meiers ersieht, hier wenig in Betracht; das Silber wird für den Forscher immer das beste Mittel sein, ein Urtheil über die Sache zu gewinnen. Geprägtes Kupfer kommt unter den schwachischen Münzfunden nicht vor und ist, wie man aus dem Folgenden entnehmen kann, für die Frage von keinem Belang.

Leider kann sich der Numismatiker auf diesem Gebiete nur wenig auf historische Thatsachen stützen. Die arabischen Geschichtschreiber besprechen selten die Münzverhältnisse. Sie berühren wohl bis und da eine Münzverschlechterung oder Verbesserung; die Grundsätze für die Prägung aber und deren Controlle, die Weise der Fabrication, die verschiedenen Beamteten für diesen wichtigen Zweig der Reichseinkünfte, werden, wenn nicht ganz mit Stillschweigen übergangen, doch sehr flüchtig behandelt. Somit findet man in den Geschichtsbüchern gar keine bestimmte Angabe, dass die geprägten Münzen mit einem besonderen Zeichen versehen worden seien, um ihren Werth oder Gehalt anzugeben. Wir sind also von dieser Seite ganz unseren eignen Mutmaßungen überlassen. Einem ganz und deutlich auf einer Münze ausgeschriebenen Worte kann schon gewöhnliche Bedeutung gegeben werden; etwas ganz Anderes aber ist es, wenn man, einer vorangegangenen Meinung zu Liebe, ihm durch überhaud Conjecturen eine Deutung aufträgt. Noch misslicher gestaltet sich die Sache bei isolirten Buchstaben. Nicht ohne Grund werden sie als Abkürzungen betrachtet. Die arabischen Abkürzungsregeln aber sind nicht constant; oft nimmt man den letzten Buchstaben des Wortes, wie د für دولة , ع für عمر , م für محمد u. s. w.; ein anderes Mal gilt der erste Buchstabe für das ganze Wort. Prof. Meier trägt seine Abkürzungen immer mit dem ersten Buchstaben zu. Diese Abkürzungen müssten doch wohl Raumersparnisse bewirken; dagegen hege ich indessen einigen Zweifel. Die arabischen Stempelbeschreiber scheinen mit dem Raume gar nicht so gekargt zu haben: sie stechen immer die Aufschriften so vollständig als möglich, und die Orte, wo diese vermeintlichen Abkürzungen sich befinden, konnten wohl hinreichen das ganze Wort darauf anzuzeigen. Es sei dem indessen wie ihm wolle; eine Meinung, wenn auch anscheinend noch so annehmbar, darf doch nicht gegen die gesicherte Geschichte verstossen, um wenigstens als wahrscheinlich gelten zu können. Prof. Meier, alles sehr von seiner Hypothese eingenommen, geht in ihrer Anwendung so weit, dass jeder unlesbare Buchstabe schon darum ihre Stichhaltigkeit beweisen muss. Er bringt mehr als fünfzig Bezeichnungen zusammen, die alle eine und dieselbe ganz einfache Thatsache ausdrücken sollen; dass Münze bei vollendet oder guten Gehalts. Ich will hier die sprachliche Seite der Erklärungen nicht be-

rühren; mit aller Achtung für die Gekränktheit des Verfassers, glaube ich aber doch, dass es schwer hält anzunehmen, das Volk, um dessentwillen alle diese Zeichen auf die Münzstücke gesetzt wurden, habe sie so verstehen können, wie Prof. Meier will, und ich kann meine Bedenken gegen viele gezwungene Herleitungen des Worth- und Gehalts-Begriffes aus den gewöhnlichen Bedeutungen der Wörter nicht unterdrücken. Hier müssen genügt zu derzulegen, was nach meiner Meinung die Methode Prof. Meiers ungeeignet macht, die Schwierigkeiten der Frage aus dem Wege zu räumen.

Die von den Arabern zum Mäzen gebrauchten Metalle waren, wie bekannt, Gold, Silber und Kupfer; die daraus geschlagenen Münzen bezeichnete man gewöhnlich mit den drei entsprechenden Wörtern *Dinar*, *Dirhem* und *Fals*. Die zwei ersten, den Byzantinern entlehnt, würden schon so und für sich deutlich auf die Quelle des islamischen Münzwesens hinweisen, wenn auch die Geschichte von der betreffenden Thatsache schwiegen. Dass halbes, Drittel-, vielleicht auch Viertel-Dinare und Dirheme geschlagen wurden, ist nunmehr eine ausgemachte Sache, die solche Stücke, obgleich nur sehr vereinzelt, in mehreren Sammlungen vorkommen. Unter schwedischen Münzfunden habe ich davon nicht mehr als zwei angetroffen: s. *Nam. Cufiel*, Tab. VIII Cl. VI, 6, und *Symbolae* III, Tab. I, 1. Es ist möglich, dass diese Prägung nur ausnahmsweise stattfand, und sehr oft bestehen diese kleinen Münzen aus dem inneren Theile der vollständigen Stücke, den man sehr leicht gewinnen konnte, indem man die äusseren Ringe abschneift, die keine Schrift enthalten, s. *Symbolae* III, Tab. I, 2. Eine unglückliche Menge von zerbrochenen Dirhemen, die ganz sicher in diesem Zustande aus dem Oriente hieher gekommen, scheint zu beweisen, dass man nöthigenfalls die Münzen zerbrach, um so das kleine Gold zu erhalten (*Broken money*), und so erkläre ich auch die mittelst einer Zange abgeschnittenen Stücke, die ebenfalls sehr häufig sind. In allen diesen Silbermünzen ist das Metall so rein, wie es von Bergwerke geliefert werden, immer etwas mehr als 10-fach, und die Vertheilung des Gehalts so gering, dass sie gar nicht in Betracht kommt. Ein schlechtes oder falsches Stück habe ich nicht gefunden. Bei solcher Bewandnis der Sache hat man volles Recht zu fragen: warum denn ein Zeichen aufprägen, da jedermann die Münze nur ins Feuer zu werfen braucht, um den Gehalt zu prüfen? Sie kam ja immer wieder schneller aus der Probe heraus. Und das Gold zu legüliren, reduziert die Aufschriften hin. Die Geschichtsschreiber erzählen wohl von Münzverschlechterungen, wenn ich nicht irre, meistens im Geiste, und auch von Münzverbesserungen; dieses aber ging von der mächtigsten Behörde aus, und bei unserer Kenntnis von dem oemaischen Münzwesen müssen wir es wahrscheinlich finden, dass der Münzherr als Aechtheits- und Vollwichtigkeitssymbol vielmehr dem schlechten als dem guten Gelde würde haben aufprägen lassen, um so seine Betrügerei zu verdecken. Was die Falschmünzerei betrifft, so war sie gewiss im Oriente immer zu Hause, und die Spitzhaken, welche dieses Handwerk betrieben, hatten nach vielfachen Gründen die fraglichen Bezzeichnungen nachahmen. Für das Gold kam ich keine Gehaltsbestimmung geben; die Dinare aber, die ich gesehen habe, scheinen von reinem Metall zu sein. Ist nun alles Gold, in Beziehung auf das Metall, von gleichem Korn, warum setzte man dann die Zeichen auf ein Stück, nicht aber auf das andere? Man antwortet richtig: das Gewicht

giebt hier den Ausschlag. Der Irrthum ist aber immer derselbe. Wenn wir dem Kassenmeist Prof. Meier glauben schenken, konnte man schon zu seiner Zeit im Oriente so feine Apparate zur Prüfung des Gehaltes und zur Abwägung der Schräflinge, wie man sie in unsern Münzhöfen sieht. Aber nicht nur die ausserordentlich grosse Masse des Geldes, das an jedem Orte geprägt wurde, sondern auch die grosse Anzahl der Münzstätten — Herr Soret wird nächstens eine vollständige Liste aller bisher bekannten Prägeorte herausgeben —) widerspricht dieser Meinung. Beinahe jede Stadt, jedes Dorf, Schloss oder Lager, wohin die Waffen des Islams drangen, ist durch dort geprägtes Gold bezeichnet, und wir erhalten somit die sichere Bestimmung des Länderumfanges, den der Islam in jedem Jahre beherrschte. Dies beweist die grosse Leichtigkeit der Fabrication, die, wie im Mittelalter in Europa, nur Stempel, Hammer, Zange und eine Wage erforderte. Das Gewichtsverhältniss bezeugt dies noch mehr und die Ziffern sprechen auch hier gegen Prof. Meier. Der Minchoss, der byzantinische, hatte ohne Zweifel als Mindestzahl drei französische Grammes, wiewohl die meisten Dirhems etwas weniger wogen. Die Umhülltheben, die aller „Werthbezeichnung“ entbehren, können bei Seite gelassen werden; ihr Gewicht wechselt zwischen 2,60 und 3,135, und in einer und derselben Münze findet man immer Schwankungen; so geben von Nr. 58 in Nr. 101 Class. I, fünf Stücke folgende Zahlen: 2,721, 2,905, 2,945, 2,965, 2,975, alles wie im Folgenden nach Grammen berechnet. Unter den Abbassidischen Dirhems wird die Ungleichheit noch grösser. Ich führe nur einige Beispiele an, die zur Beurtheilung des Verhältnisses hinreichen. So wog Nr. 90 a. u. Class. II, neun Stück: 2,939, 3,029; Nr. 113 mit خ : 2,909, 2,949, 2,949; Nr. 62 mit zwei خ : 2,609, 2,678, 2,905, 2,919, 2,915; Nr. 91 ohne Zeichen: 2,98, 3,019, 3,025; Nr. 161 ohne Zeichen: 3,01, 3,028, Nr. 191 ohne Zeichen: 3,06, 3,05, 3,045, 3,049. Ja die Dirhem aus Schagah vom Jahre 365 wogte 3,831; Nr. 404: 3,545; Nr. 433 geht sogar bis zu 4,53, und alle diese drei haben keine „Werthbezeichnung.“ Die Münzen, sei es mit خ oder س, ع, ح u. s. w. bezeichnet, sind nicht wichtiger als die unbenannten. Für die Dynastie-Dirhems habe ich dasselbe Ergebnis gefunden; nur wegen sie gewöhnlich mehr als die Abbassidischen. Wenn dem so ist, dass weder Gehalt noch Gewicht die Frage in dem Sinne Prof. Meiers lösen, wenn dann eine in der angenommenen Richtung gegenstandslos „Bezeichnung?“ Dann kommt, dass viele dieser Zeichen auch auf Kupfermünzen erscheinen. Schwerlich kann man einen einzigen arabischen Fals aufweisen, der nicht gutes und reines Kupfer oder Messing gleichen Werthes enthielte. Prof. Meier weist allerdings auf China hin, wo man mit Blei verestetes Kupfer annimmt; aber das Beispiel beweist nichts für die mohammedanischen Fals. Wir wissen ja, dass das Münzregale des Chalifen oder des herrschenden Dynasten sich nicht auf die Kupfermünzung erstreckte und dass jeder Statthalter nach Belieben Kupfer prägen konnte, wozu auch die Fals in Grösse und Gewicht sehr verschieden sind. Wenn sie, besonders in den zwei ersten Jahrhunderten der Hidsra, im Aeussern mit dem Dirhem übereinstimmen, so kann dies nur zufällig sein. Vielleicht benutzte man die Dirhem-Stempel blossen für die Kupfermünzung, wenigstens der einen Seite; denn oft blieben sie dem Auge keine Verschiedenheit in den Aufschriften dar.

und die, welche gar kein Zeichen trugen; der Münzinhalt war für alle gleich. Allgemein bekannt ist es aber, wie der Chalik und andere Fürsten glückliche Feldherren, berühmte Dichter und andere ausgezeichnete Männer und Günstlinge mit Gold- und Silbermünzen, ja mit Perlen und Edelsteinen in feierlicher Audienz überschütten liessen. Es liegt sehr nahe, zu glauben, dass die „Bach-Münzen“ besonders für solche Gelegenheiten geschlagen wurden, wodurch dem so geehrten Manne ein bleibendes Zeugnis der Gnade seines Herrn mitgegeben ward; denn alle diese Kostbarkeiten, womit man ihn überschüttete, wurden ja sein Eigenthum. Das eigensinnig beigezeichnete *سعيد* (nicht mit dem Personennamen zu verwechseln) oder *حبيب* verstärkt nur den Glückwunsch, ungefähr also: *Euge, o felix! Euge, o egregie!*

Anderer Wörter und Ausdrücke finden leicht ihre Erklärung in der religiösen Richtung der Legenden; so *عدل*, *حق*, *حق الله*, und *بكرول الله*

(S. 762), wenn dies richtig gelesen ist. So lautet ich *عدل* عز: Gerechtigkeit ist Macht, oder: Gerechtigkeit ist herrlich¹⁾ u. s. w. Als „Werthbezeichnungen“ sind sie ohne Sinn.

Ausser den laudierten Buchstaben *و*, *و*, *و*, *و* u. s. nicht man eben so häufig auf kufischen Münzen andere sigla oder Zeichen, die mir sehr beachtenswerth erscheinen. Vorzüglich findet man sie auf Samaritanen-Dirhems; doch auch Abbasiden entbehren ihrer nicht. Ich glaube nicht allzu sehr zu irren, wenn ich alle diese Zeichen und Buchstaben derselben Ursache zuschreibe. Weder die einen noch die andern können als Zierrath angesehen werden; sie nehmen immer einen zu hervorragenden Platz ein, als dass sie ohne Bedeutung sein könnten. Schon in meinen Symbolis IV, pag. 2 habe ich meine Meinung darüber angedeutet, und sehe noch jetzt keinen Grund davon abzugehen. Die langsame Herstellung der Münzen mit Hammer und Amboss machte es im Oriente wie in Europa während des Mittelalters, und noch später, nöthig, dass mehrere Männer an demselben Orte arbeiteten. Jeder hatte seine eignen, gewisse besonders bezeichneten Stempel, sei dieses Zeichen ein Sternchen, ein Kreuz, eine Blume, eine oder mehrere Kugeln, oder ein Buchstabe als Abkürzung des Eigennamens. Auch ohne diese Zeichen in den Avers konnte man die Stempel an den äusseren Circularräumen, verschiedenen Buchstabenformen u. s. w., leicht erkennen. Nach beendeter Arbeit war es leicht dem Münzer seinen Lohn zu bezahnen; die Münzen selbst bescheinigten seine Leistung. Alle diese sogenannten „Werthbezeichnungen“ und „Zierrathen“ erhalten so eine allgemeine Bestimmung und Bedeutung, über deren Herleitung und Beziehung im Einzelnen es unnöthig wäre sich weiter den Kopf zu zerbrechen.

Land im März 1835.

1) Die Grammatik würde dann die Determination des Subjectes verlangen:

عدل الله.

11.

Vier türkische Minnelieder,

aus dem Munde armenischer Volkskrieger in Trapesunt gesammelt und übersetzt
von C. Sax in Rastchuk.

I.

- | | | |
|---|----------------------|-------------------|
| 1 | بن سکا کوکل ویردی | باقی نه حال اولدم |
| 2 | اچلمش غنچه کُل ایدک | صاریلوب مولدم |
| 3 | کوز دوررک کوکل ویروب | عشقه بالدم |
| 4 | آق ائندم بو حالى | کیمه سوبلیم |
| 5 | یکه دنیا حرام اولدی | سفر نه ایلیم |
| 1 | حسنکی کورنجه | اولدم سبتلا |
| 2 | بی عشقه راه میلنه | ایلدک ندا |
| 3 | یاندی بی کُل ایلدی | سنددکی ادا |
| 4 | آق ائندم | etc. |
| 5 | یکه دنیا | etc. |
| 1 | بن سکا کوکل ویردی | دوندم نه نه |
| 2 | حسنکی بگرتدم | حور و ملکه |
| 3 | بن سکا میلیم ویردم | آلمر نیرونه |
| 4 | آق ائندم | etc. |
| 5 | یکه | etc. |

II.

- 1 کورنجه اولدم اختاره
- 2 وارمی مثله شو جهانده
- 3 یویله افوار یویله ادا
- 4 یولنیمو دیمه کوزلده
- 1 دانه دانه ایندولرک
- 2 یایلمشدر کیمولرک

- 3 بو سولهش رویشلرک
 4 بولیمز دیمه کوزلده
 1 یاندی جسم عشق و نازک
 2 آخو کبی باقشلرک
 3 دلیم سنک بو اظوارک
 4 بولیمز دیمه کوزلده

III.

- 1 عشقله بره ای نازنین
 2 مجبورکم مجبورکم آمان
 3 ای سرری قامت نورین¹⁾
 4 مجبورکم مجبورکم آمان
 1 کلدم قاپو او گنده بنداهم
 2²⁾ غمیازه انکسده ایم
 3 رحم ایله کل نالنده ایم
 4 مجبورکم مجبورکم آمان
 1 آکلنجه در عشق بکا
 2 کولکم سنکله داتما
 3 رحم ایله کلدم بن سکا
 4 مجبورکم مجبورکم آمان
 1 لطفکله بولدم ناز جان
 2 سایه بکا راحت رسان³⁾
 3 رحم ایله جانان الامان
 4 مجبورکم مجبورکم آمان

1) nervenlo wurde es ausgesprochen; vielleicht sollte es cazenin sein wie oben.

2) Mein Gewährsmann sagte zwar hem bız, statt bımhar, aber jenes dürfte kaum einen Sinn geben.

3) Im Marc. رحت رسان

IV.

- 1 تو شلیمک سروری روح روانم
 2 کتیمزیم بولکدن بیک قاز اولورسه
 3 نه ممکن اولمک چقمقدن جالم
 4 ¹⁾ دنیا عام بیکل دشمن اولورسه
 1 بناد انچون نرمی اولدره یاقم
 2 صو کی میل ایدوب شو یاقه آقم
 3 جمالکدن غیری جماله یاقم
 4 ذر شومده یوسف جالان اولورسه
 1 مقلون عشق ایله صراوب صولسون
 2 سکا قم یاقملر مولان بولسون
 3 اولورسه سوندم سنک کی اولسون
 ²⁾

I.

- 1 Seitdem ich Dir, mein Herz geschenkt,
 Sich, was aus mir geworden!
 2 Du warst 'ne offene Rosenkranz, —
 Umfungen welkt' ich hin.
 3 Ich schenkte Dich, gab Dir mein Herz,
 Von Lieb' zu Dir entbrannt.
 4 O Mädchen, sagel' Dies Geheißt —
 Wem soll ich es beschreiben?
 5 Die Welt ist mir nun fremd¹⁾ geworden,
 Was soll ich ohne Dich?
 1 Sobald ich Deine Schönheit sah,
 Verfiel ich schwerem Leide;
 2 Der Sehnsucht nach dem Liebesglück⁴⁾
 Hast du mich nun geopfert;
 3 Du hast zu Abohe mich verbrannt
 Mit heilichem Gesange.

1) dünja, alles soll hier eine Steigerung sein.

2) Es scheint hier ein vierter Vers zu fehlen und der letzte an der Stelle des verlusten stehen zu sollen.

3) verboten.

4) Dem Wege der Sehnsucht nach Deiner Liebe.

- 4 O Mädchen, sage! Dies Gefühl —
Wem soll ich es beschreiben?
5 Die Welt ist mir nun fremd geworden,
Was soll ich ohne Dich?
1 Seitdem ich Dir mein Herz geschenkt,
Hat Wehnen mich ergriffen;
2 Verglichen hab' ich Deinen Reiz
Mit Haris und mit Kugeln;
3 Ich habe Dir auch Herz geschenkt,
Ich nahm's nicht mehr zurück.
4 O Mädchen, sage! Dies Gefühl —
Wem soll ich es beschreiben?
5 Die Welt ist mir nun fremd geworden,
Was soll ich ohne Dich?

II.

- 1 Als ich Dich sah, da sank ich hin, —
2 Wer ist Dir gleich auf dieser Welt?
3 Diesen Anstand und Gesang
4 Hat ohne Zweifel keine Schöne.
1 Geschmückt bist Du mit Muttermalen¹⁾,
2 Von Lockenhaar bist Du umflossen;
3 Diese Sprache, diesen Gang
4 Hat ohne Zweifel keine Schöne.
1 Dein Liebesfeuer brannte mich²⁾,
2 Dein Blick ist der des Hirschenaug's;
3 Solch verführerischen Reiz
4 Hat ohne Zweifel keine Schöne.

III.

- 1 Von Liebe zu Dir, o Du Zarte!
2 Bezungen bin ich³⁾; gib Pardon!
3 O Du frische Cypressen-gestalt'ge!
4 Bezungen bin ich; gib Pardon!
1 Ich steh' gekniet an Deiner Thüre,
2 Ein Sklave der Gespielin nur.
3 Barmherzig sei, o komm! Ich jammere,
4 Bezungen bin ich; gib Pardon!

1) Sage nicht! d. i. gewiss nicht.

2) Stück für Stück, d. i. los und da, hast du Muttermale.

3) meinen Körper.

4) Ich bin Dein Bezungenes.

- 1 Die Lieb' zu Dir ist meine Freude,
- 2 Mein Herz ist innerlich bei Dir,
- 3 Barmherzig soll Vor Dir erscha'n' ich,
- 4 Bewungen bin ich; gib Pardon!
- 1 Voll Reiz bist Du, und reiner Seels¹⁾,
- 2 In Deinem Schatten find' ich Ruh,
- 3 Barmherzigkeit, o Herzgeliebte!
- 4 Bewungen bin ich; gib Pardon!

IV.

- 1 O Du, meines Herzens-Freunde, Du mein zweites Ich!
- 2 Kostet's tausend Leben auch, ich wärl's nicht von Dir,
- 3 (Wie wär' eine Trennung möglich ohne dass ich stürbe?)
- 4 Wenn nie auch die ganze Welt die Feind den Krieg erklärt,
- 1 Für 'ne Freunde wähl' ich nicht mein Haupt den Liebesflammen,
- 2 Nicht so wie das Wasser eines Ich bin nach jeder Seite,
- 3 Nur auf Deine Schönheit hilek' ich, sonst auf keine andre,
- 4 Wäre auch mein Gegenüber Jenseit-gleich an Schönheit!
- 1 Liebend mich umfangend soll die Bascula vergehen!
- 2 Wer je böse auf Dich hilekt, soll Gottes Strafe leiden!
- 3 Wenn ich Eins habe, muss es Eins sein wie Du. *)
- 4

Bemerkungen zu den von de Vogüé herausgegebenen Naba- täischen und Hebräischen Inschriften.

Von

Th. Nöldeke.

Auf die große Bedeutung der von de Vogüé (Nes. arch. 1864 Pl. X u. XI) veröffentlichten Aramäischen Inschriften aus dem Hauran in geschichtlicher, paläographischer und sprachlicher Hinsicht hat schon Levy (Bd. XVIII, S. 630 f. dieser Zeitschr.) hingewiesen. Eben wegen der hohen Wichtigkeit derselben wird es auch mir erlaubt sein, einige Bemerkungen über dieselben zu machen. Ich treue mich, versichern zu können, dass Levy mit fast allen Ansichten, die ich hier ausspreche, einverstanden ist.

Das Hauptergebnis, dass wir bei Beginn unserer Zeitrechnung im Hauran eine Aramäisch schreibende Bevölkerung haben, welche sich aber durch ihre

1) Vielmehr: Dein Liebreiz hat mich neu belebt; wörtlich: durch deine Lieblichkeit habe ich frisches Leben gefunden. Pl.

2) Siehe die letzte Bemerkung zum türkischen Text.

Arabischen Namen als Arabisch ausweist, hat Levy bereits gebührend hervor-
gehoben. Vor den deutlichen Zügen dieser Inschriften muss jeder Zweifel
schwinden, der sich etwa dem oft sehr unklaren Gekritzelt an den Sinaitafeln
gegenüber noch behaupten wollte. Die Thatsache, dass zu Christi Zeit und
gewiss noch lange nachher ein Arabisches ¹⁾ Volk, welches nach dem
Zeugniss Jüdischer und klassischer Schriftsteller und seiner eignen Mithras das
der Nabatäer hies und welches Aramäische Schrift und Sprache
(neben Griechischer) anwandte — offenbar wohl die Muttersprache nicht für ge-
bildet genug galt —, alles Land östlich und südlich von den Ländern des Vol-
kes Israel (im weitesten Sinne) bewohnte, ist nicht mehr zu leugnen. Die be-
kannte Angabe, dass ein schon an König Antigonus einen Syrischen Brief
schrieben, zeigt, dass die Nabatäer schon um 800 die Aramäische Sprache als
ihre Cultureprache annahm ²⁾.

Palaographisch sind die Inschriften höchst merkwürdig. Die Schrift gehört,
wie der erste Blick zeigt, zu den mannigfach verzweigten Aramäischen, ist im
Ganzen eine ältere Stufe der Sinaitischen, nähert sich aber auch stark der
Quadratschrift. Der Ursprung der Kufischen aus dieser Schrift ist kaum zu
verkennen. Eine Reihe von Buchstaben steht den Kufischen sehr nahe, viel
näher, als die entsprechenden Estrangeloformen ³⁾. Da es nun auch an und für
sich wahrscheinlich ist, dass die Nabatäer die Vermittler der Schrift zwischen
den Aramäern und den syrischen Brüdern gewesen sind, so werden wir die
bekannte Ueberlieferung von dem Ursprunge der Arabischen Schrift aus Hira
und Auhir wohl für eine der zahlreichen scheinbar unverständlichen und doch
falschen Arabischen Nachrichten halten müssen.

Eigenthümlich ist es, dass in dieser Schrift einmal ein Zeichen auftritt,
welches dem andern Semitischen Schriftzweige, dem Phönisch-Arabisch-
Samaritanischen angehört, nämlich ein π nicht neben einem neuen in den
Wörtern $\pi\pi\pi\pi\pi$ (Nr. 2). Ob man hieraus den Schluss ziehen darf, dass man
im Haurán, wie bei den Juden, früher eine dem Phönischen ähnliche Schrift
gebraucht und diese, sei es schnell oder allmählich, mit einer Aramäischen ver-
tauscht, so dass sich noch hier und da eine Nachwirkung der alten Schrift
zeigte, oder ob man die abweichende Gestalt des Buchstabens aus dem Einflusse
der andern schriftbildenden (Phönischen oder Jüdischen) Nachbarländer zu er-
klären hat, will ich dahin gestellt sein lassen. Zu beachten ist jedenfalls, dass

1) Auch die fremden Schriftsteller nennen das Volk oft schlechtweg „Araber“.

2) Auf die Hauránischen Inschriften in unbekannter Schrift und Sprache, von denen leider bis jetzt noch so wenige veröffentlicht sind, scheint aber die Entzifferung der de Vogüé'schen Inschriften kaum irgend ein Licht zu werfen.

3) Auch der Gesamteindruck der Schrift, wo sie Cursivcharakter an-
nimmt, ist dem der Arabischen sehr ähnlich. Man sehe z. B. den Schluss von
Nr. 7 $\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi\pi$, der fast ausieht, als wäre er in roher Arabischer Schrift
ausgeführt. Zur Vergleichung muss man natürlich hauptsächlich die Kufischen
Funktionsbuchstaben heranziehen. — Zu bemerken ist ferner, dass das bis
jetzt älteste Denkmal mit wirklich Arabischer Schrift gleichfalls im Haurán
erscheint (siehe Weitzel, Griech. u. Lat. Inschriften aus d. Haurán Nr. 110.)

das 7 auf der Sampeumvase (Ztschr. d. DMG. Bd. XI. S. 65)¹ sowie zum Theil auch auf den Papyrafragmenten der ältern Form nahe steht.

Ich reihe hienzu einige Bemerkungen zu den einzelnen Inschriften.

In nr. 3 ist sehr merkwürdig die Arabische Familienbezeichnung أبي عبيدة أبي عبيدة . Ganz ähnlich möchte ich in der Palmyrenischen Inschrift Ozon. I (vgl. diese Ztschr. XVIII Tab. I) die Worte ܐܒܝ ܥܒܝܕܐ erklären: „aus dem عبد M.“ Das Wort عبد ist bekanntlich einer der Namen, welche Unterabtheilungen eines grossen Stammes bedeuten²). Der Arabische Ausdruck ward halb mit zum Eigennamen gerechnet und blieb daher in der Aramäischen Inschrift.

In 3 noch 5 lese ich mit Levy ܐܪܬܐ („Kaddis war der Künstler“ = *l'artiste*).

In dem Gott ܐܪܬܐ in Nr. 4 und 7 möchte ich lieber mit de Vogüé den *Zeus Kriosos* setzen, als mit Levy und Ewald den *Kośē*, der durch ܐܪܬܐ lautlich doch weit besser repräsentirt wird. Sollte ܐܪܬܐ wirklich = *Kośē* sein, so wäre es thymnitivisch ܐܪܬܐ ; ist es = *Kriosos*, so ist es ܐܪܬܐ .

Die 6te Inschrift ist datirt vom Monat Tisbri des Jahres 7 ܐܪܬܐ ܕܐܪܬܐ des Claudius Caesar. Das Fehlen eines ܐ nach dem ܐ im ersten Worte ist wohl nur durch die Aussprache Clodius zu erklären. Der Schlussbuchstabe dieses Wortes ist zum Theil verwischt, und es ist deshalb nicht ganz sicher, ob er ein ܐ ist³), das sonst in diesen Inschriften nicht vorkommt⁴). Entschieden halte ich nämlich den 3ten Buchstaben des 2ten Wortes für ein ܐ , nicht für ein ܐ , so dass wir hier schon die Arabische Form ܐܪܬܐ haben.

Den Schlussnamen oder Titel des in der Inschrift genannten Mannes liest de Vogüé ܐܪܬܐ ܐܪܬܐ . Ich lese ihn ohne Bedenken ܐܪܬܐ ܐܪܬܐ „Priester (ܐܪܬܐ) des Allar“. Es kann nicht auffallen, wenn wir die uns schon von Harraet als Göttin dieser Gegend bekannte *Atlat*, welche in Palmyra in den Eigennamen ܐܪܬܐ (= *Atlat*) und ܐܪܬܐ und später im Qoran wieder erscheint, ferner durch zahlreiche Eigennamen aus den verschiedenen Gegenden Arabiens bezeugt ist, hier im Hauran wiederfinden. Dass

1) Ein Beispiel siehe z. B. in der Alten Erzählung Hammas 77. Zeile 17. Die entsprechende Stelle im Diwan des Urwa (S. 39 Zeile 9 meiner Ausg.) ersetzt das altherkömmliche Wort durch das an jener Stelle zur Erläuterung beigegebene ܐܪܬܐ .

2) Die Spuren deuten allerdings auf ein Zeichen wie das ܐ in ܐܪܬܐ auf den Nabatäischen Münzen.

3) Die grosse Seitenheit des ܐ in der Nabatäischen Schrift erklärt das Fehlen desselben im Kufischen, welches erst durch diakritische Punkte das ܐ vom ܐ sondert.

Hier das N des Artikels geschrieben, nicht wie in den Palmyrenischen Namen ausgelassen wird, ist natürlich, da Allā hier ein selbständiges Wort bildet, während es in jenen Namen als zweites Glied einer Wortkette sein Hauptwort verliert. Der Erbauer heißt also Mālikā, Sohn des N. N. (Löcke), Erbauer der Allā.

Am Schluss dieser Inschrift יְיָ שָׁלוֹם ist entweder der Imperativ „sprich den Segen aus“, oder das Particelium „Segen ist ausgesprochen“ anzunehmen¹⁾. Auf jeden Fall sind beide Worte zu verbinden. Daß יְיָ so klein geschrieben wurde, geschah bloß aus Rücksicht auf den Raum.

In Nr. 7 spreche ich den zweimal vorkommenden Namen מלכו. Das Kätzchen מלכו, nach dem die Inschrift datiert ist, identifiziere ich mit 's Agay-Makay, der nach Josephus, b. Jud. III, 4, 2, dem Vespasian Hilftrouppen sandte, als er gegen Jerusalem zog.

Ich knüpfe hieran noch einige Bemerkungen über die ebenfalls von de Vogüé (Bibl. arch. 1884 Pl. VII) bekannt gemachten alten Jüdischen Inschriften. Wenn man bis jetzt mit theologischen Gründen über das Alter der Quadratschrift hin und her stritt, so hat man jetzt endlich Urkunden, welche diese Frage fast völlig entscheiden. Die Inschriften 1. 3., welche höchstens einige Decennien nach Christi Geburt gesetzt werden können, zeigen uns die fast vollkommen entwickelte Quadratschrift. Fast alle Buchstaben der Alphabets sind zu belegen; wie in den Aramäischen Schriften des Hauran (s. Nr. 2) erscheint das Final-Nün an seiner Stelle; Gelegentlich, sonstige Finalbuchstaben einzubringen, boten die Inschriften leider nicht. Das Jod ist in Nr. 1. in der 22. mehrfach wiederkehrt, nicht geradezu der kleinste Buchstabe (Matth. 5, 18), sondern wohl auch ein wenig umfangreicher als das Zain; aber die Annahme, dass dasselbe oft noch mehr verkürzt werden mochte, wie es ja auch auf dem Ägyptisch-Aramäischen Papyriusbruchstücklichen geschieht, bietet keine Schwierigkeit. Uebrigens musste eine aufmerksame Beobachtung der Ägyptisch-Aramäischen und der Hebräisch-Sabatäischen Schrift schon allein zu dem Ergebnisse führen, dass die Schrift der Juden um Christi Geburt so ziemlich die bekannte Quadratschrift gewesen sei. Dass sich aber die Juden in ihrer Schrift damals von den Nachbarn noch nicht völlig abgesondert hatten, zeigt die kurze Inschrift Nr. 3. אלו ש, aus einer Grabhöhle bei Jerusaleum, welche mehr Sabatäische als Jüdische Charaktere zeigt. Das Benaschetäk Nr. 4 ist leider zu undeutlich, um irgend verstanden werden zu können.

Höchst interessant ist nun schließlich die ganz kurze Inschrift Nr. 2, welche von einem 176 v. Chr. Geh. errichteten Gebäude stammt und sicher aus der Zeit des Baues ist. Da Vögbe liest sie **יבדח**; ich lese **יבדח** und zweifle nicht, dass meine Lesart allgemeine Billigung finden wird, obgleich sich über den ersten Buchstaben wegen der Beschädigung desselben streiten lässt. Hier haben wir also Quadratschrift aus der vormakkadischen

1) Vgl. die bekannte Arabische Redensart *قوله عليه السلام*

2) Kiemlich genau ist dagegen das * in den Nabuläischen Inschriften, das oft ganz einem frühchristlichen Koptischen Final-Jod gleicht.

Zeit. Nur das γ zeigt einen ganz altherthümlichen Charakter, da es weit mehr dem γ auf den Makkabäischen Münzen, als selbst den altherthümlichsten Formen der verwandten Aramäischen Schriftgattungen gleicht. Bei dem gleichzeitig noch nicht angestörten Gebrauche der alten Schrift kann aber eine solche Uebereinstimmung nicht befremden. Die andern Buchstaben sind zwar alle etwas ursprünglicher, als die gewöhnlichen der Quadratschrift, aber doch mit dieser und den Aramäischen Alphabeten so nahe zusammenhängend, dass man fernhin nicht mehr bezweifeln kann, dass die Juden zur Makkabäerzeit schon eine Aramäische Schrift hatten, aus der sich die Quadratschrift entwickelte, obwohl als die Phöniciisch-Hebräische Schrift noch auf ihren Münzen gebrauchten, vermuthlich aus religiös-politischen Gründen.

Kiel, 3. März 1854.

Bibliographische Anzeigen.

Bengalische Literatur.

Die Werke des Iswarachandra Vidyasagara.

Die Ausbildung der Volkssprachen Indiens ist gewiss einer der mächtigsten und notwendigsten Hebel, um Kenntniss aller Art in den weitesten Kreisen zu verbreiten. Das Sanskrit ist die Sprache einer bereits todtten oder immer mehr und mehr absterbenden Cultur; es ist unfähig die neuen erquickenden Elemente der Bildung, die aus dem Abendlande jetzt allmächtig nach Indien einströmen und das erstarrte geistige Leben der Indier zu neuer Blüthe entwickeln werden, zu verarbeiten. Sanskrit ist bereits seit vielen Jahrhunderten nur noch die Sprache der Gelehrten, nicht mehr die Sprache des Volkes. Die Volkssprachen sind daher auch schon seit längerer Zeit zu literarischen Zwecken benutzt, aber vorzugsweise doch nur zu Dichtungen in gebundener Rede verwendet worden, und alle diese Dichtungen sind mehr oder weniger treue Nachbildungen älterer sanskritischer Werke. In Prosa wurde fast gar nicht geschrieben, mit Ausnahme dessen, was das tägliche Leben erheischte, wie Briefe, Documente u. s. w., und diese Prosa war in Beziehung auf den Styl roh und ungebildet, in der Grammatik will, ohne feste Regel und Gesetz. Ein grosser Verdienst um die höhere Ausbildung der Prosa in den indischen Volkssprachen, als des besten und zuverlässigsten Mittels zum Austausch der Gedanken, haben sich unstreitig die Missionare erworben, und die Eingeborenen, die Zweckmässigkeit dieser Bestrebungen erkennend, haben der einmal gegebenen Anregung mit dem glücklichsten Erfolge nachgegriffen.

Vor Allen sind es im Norden Indiens drei dieser Volkssprachen, die bereits eine reiche Fülle von Werken in gebildeter Prosa aufzuweisen haben, nämlich das Hindustanische, das Mahraschische und das Bengalische. Die letztgenannte Sprache ist nicht etwa der Dialekt einer kleinen Provinz, sie wird vielmehr von etwa 50 Millionen Menschen geredet, und die Schriftsteller in diesem Idiom wenden sich daher an ein grosses Publicum. Unter den Schriftstellern Bengaliens, die sich bemühen durch mustergültige Schriftwerke die Bildung ihrer Landsleute zu heben und diesem edlen Zwecke ihr ganzes Leben gewidmet haben, ragt besonders Herr Iswarachandra-Vidyasagara hervor. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat den genannten Gelehrten, als Zeichen der Anerkennung seiner Verdienste, zum Mitgliede ihres Vereins ernannt, und zum Dank für diese Auszeichnung hat derselbe seine sämmtlichen Schriften der Bibliothek unserer Gesellschaft übergeben. Es sind im Ganzen 16 Werke, in 22 Bänden und Händchen, die alle, mit Ausnahme einer Sanskrit-Chrestomathie und der

englischen Bearbeitung eines seiner Bücher, in bengalischer Sprache abgefaßt sind. Auffallend, und zu Beweise, mit welchem glücklichen Takte der Verfasser seine Themen gewählt hat, mit welchem Eifer das Volk nach den gebotenen Mitteln der Belehrung greift, und welchen großen Interesse seine Arbeiten gefunden haben, sind die vielen Auflagen, welche die meisten dieser Bücher erreicht haben.

Eine kurze Uebersicht der Bücher wird hier genügen, da sie aus ihrem Inhalte nach wenig Neues bieten. Ich beginne mit den Arbeiten, welche die Aufgabe verfolgen, die klassische Sprache des Sanskrit zu lehren, und die in Uebersetzungen oder Bearbeitungen die alten Denkmäler der Indischen Literatur vorführen.

1) *Ujja-pāṭha, or Simple lessons in Sanskrit. Part I. 6th edition. Calcutta, 1864. 66 pp. 2l. S. Part II. 5th ed. Calc. 1864. 90 pp. Part III. 3d. ed. Calc. 1861. 115 pp.*

Es ist dies eine Sanskrit-Chrestomathie in Devanāgarī-Schrift. Das 1. Heft enthält 21 Fabeln und Erzählungen aus dem Pañcatantra. — Das 2. Heft bringt Auszüge aus dem Rāmāyaṇa des Vālmiki, und zwar aus dem zweiten Buche des Gedichtes. — Das 3. Heft enthält Fragmente aus dem Hitopadeśa; 3 Episoden aus dem Viṣṇu-Purāṇa; 1) Indram praṭi Durrāsasah kupah (in Wilson's Uebersetzung p. 70.) 2) Dharmopākhyāna (Wils. p. 86.) 3) Bhāratopākhyāna (Wils. p. 243); dann 5 Episoden aus dem Mahābhārata; die drei ersten Bücher des Bhāṣṭi-kāvya, und zuletzt 3 Gesänge aus dem Ritasamhāra.

2) *Sanskṛita bhāṣā o Sanskṛita sāhityaśāstra viśayaḥ prastāva. A Discourse on the Sanskrit Language and Literature. 3d. ed. Calc. 1863. 8. 82 pp.*

Der Verf. bespricht unser p. 1—18 die Sanskrit-Sprache, ihre Trefflichkeit, ihren Reichthum u. s. w., wobei mit besonderer Vorliebe die Spidernien Indischer Verskünstler, wie z. B. des Dichters des Nalodaya, hervorgehoben werden. Die Beispiele für die Schönheit der Diction sind vorzugsweise dem Uṣṇepala-bodha, Bhāṣṭi-kāvya und der Kadambari entnommen. Von p. 18 bis zu Ende wird die Literatur behandelt, aber nur was wir die Profanliteratur nennen. Es werden die einzelnen berühmtesten Dichtungen namentlich aufgeführt, ästhetisch gewürdigt und kurz analysirt. Die Aufzählung beginnt mit den Mahākāvya (Raghuvansa u. s. w. Der Verf. rechnet auch das Gītāgovinda zu dieser Klasse.) Es folgen dann die Khanda-kāvya, d. h. Dichtungen, die nur einen einzelnen Gegenstand behandeln, wozu der Verf. rechnet: Mogha-dhū, Ritasamhāra, Śārya-śataka, und merkwürdigerweise auch den Nalodaya. Zunächst kommen die Kosha-kāvya, d. h. die gemischten Dichtungen, wie z. B. die Sprüche des Amara, des Bhartṛhari u. s. w. Dann die Gāṇḍya-kāvya, oder die Dichtungen in Prosa, wie Kadambari, Vāsavadattā u. s. w. Es folgen dann die Campū-kāvya, Dichtungen in höchst gekünstelter Prosa mit Versen gemischt, doch macht der Verf. über diese Gattung keine speziellen Angaben. Zunächst kommen die Drīṣya-kāvya, oder die dramatischen Dichtungen, und zuletzt werden die Upākhyāna, oder die Novellen, Fabeln und Märchen erwähnt, und zwar namentlich Pañcatantra, Hitopadeśa und Kathāsaritsāgara.

3) *Saṃskṛita vyākaraṇa upakramaṇikā*. Introduction to Sanskrit Grammar. 13th. ed. Calc. 1851. 121 pp. 8.

Diese kurze Grammatik ist ganz nach dem Muster unserer europäischen Grammatiken in analytischer Weise bearbeitet, in vorwiegend tabellarischer Form. Die Regeln sind präcis, aber nicht in der telegraphischen Kürze der alten indischen Grammatiker.

4) *Vyākaraṇa-kāṇḍī*, or Outline of Sanskrit Grammar. 4 Parts. 5th. ed. Calc. 1862—64. 8. Part I. pp. 114. Part II. III. 223 pp. Part IV. 234 pp.

Dies ist eine ausführlichere Grammatik der Sanskrit-Sprache, aber in den 4 ersten Heften ebenfalls ganz nach europäischen Mustern bearbeitet. Das 1. Heft behandelt die Buchstabenlehre, die suphantischen Gesetze, die Declination der Nomina und die Indefinitivbildung. Das 2. und 3. Heft bringt das Verbum und die Kṛt-Suffixe. In dem 4. Heft ist die alt-indische Sutra-Form beibehalten, nach welcher der syntaktische Gebrauch der Casus, die Tadditha-Suffixe, die Bildung der Fumulus und die Composita behandelt werden.

5) *Mahābhārata upakramaṇikā bhāga*. The Mahābhārata in Bengali. Introductory chapters. 2d. ed. Calc. 1862. 8. 186 pp.

Dies ist eine teils Uebersetzung der 62 ersten adhyāya des ersten Buches des Mahābhārata, in bengalischer Prosa, mit erläuternden Anmerkungen.

6) *Çakuntalā Kālidāsa prastāva ābhijñānaśakuntalānāṭkaḥ upākhyāna bhāga*. A Tale from the Sakuntala of Kālidāsa. 7th. ed. Calc. 1864. 8. 120 pp.

Diese vollständige Bearbeitung des berühmten Dramas ist wohl durch „*Laub's Tales of Shakespeare*“ hervorgerufen worden. Unser Bearbeiter folgt strenges dem Drama des Kālidāsa Schritt für Schritt, und übersetzt die hervorragendsten Verse und auch ganze Stellen des Dialogs.

7) *Sitār-vandana*. Eulie of Seta. 5th. ed. Calc. sequel 1921. 8. 124 pp.

Ganz in derselben Weise wie Kālidāsa's Werk ist hier das Drama des Hārṣabhaṭṭi, das den Titel *Uttara-Rāma-cacham* führt, bearbeitet.

8) *Vetālā pañcaviṅcati*. Betal panchahashati. 8th. ed. Calc. 1861. 8. 215 pp.

Diese beliebte Sammlung von Erzählungen ist fast in alle Volkssprachen Indiens überetzt und bereits in mehreren derselben gedruckt worden. Die erste bengalische Uebersetzung erschien in Serampore im Jahr 1815.

I) Von diesem Werke, das als Einführung in die Lectüre der Shakespeare'schen Dramen ganz zweckmässig ist, besitzen wir ebenfalls eine bengalische Uebersetzung von unserem gelehrten Landmann Dr. RÖER, unter dem Titel: *Mahākavi Śaṅkṣipte prastāva nāṭaka mārṇabhāga* „*Laub's Tales of Shakespeare*“ *ākhyaṇikā* (Akkar Edvård Røer anek karrik anuvāditā ityāḥ. Calc. 1863. 8. 212 pp. Herr Dr. Røer hat aus Laub's Sammlung die folgenden 9 Dramen ausgewählt: the Tempest. (Jṛṇṇa vṛṣṭānta); Midsummer night's dream (midgha nigṛṇṇa svapna vivṛṇṇa); Winter's tale (śṇṇiṇa mārṇaḥa rāṇṇa); Much ado about nothing (akṛṇṇa gobyoga); As you like it (tāṇṇṇa yathasṇṇi); Merchant of Venice (Vṇṇa nagarī bhāṇṇi); King Lear (Liyar rājā); Macbeth (Makbeth); Hamlet (Hamlet).

9) *Varna paricaya* (Kountais der Buchstaben) 2 Hefte. Calc. samvat 1921. 8. 1. Heft: samyukta varna. 27. Aufl. 30 pp. 2. Heft: samyukta varna. 18. Aufl. 40 pp.

Es ist dies ein bengalisches ABC-Buch, ganz nach europäischen Mustern bearbeitet. Nach den vielen Auflagen zu schliessen, die das Büchlein erlebt hat, muss es allgemeinen Anklang gefunden haben, und wird wesentlich dazu beitragen, das Erlernen der bengalischen Schrift den Kindern zu erleichtern.

10) *Akhyāna maṣjari*. Instructive stories compiled in Bengali. 24. ed. Calc. samvat 1921. 8. 115 pp.

Es ist eine Sammlung von 20 moralischen Erzählungen aus dem Englischen überetzt.

11) *Kathā mālā, or Select Fables of Aesop*. 9th. ed. Calc. 1864. 8. 103 pp.

Es ist die bengalische Uebersetzung von 68 Fabeln des Aesop.

12) *Bodhodaya, or Rudiments of Knowledge*. 24th. ed. Calc. 1864. 8. 84 pp.

Es sind kurze Erklärungen über die wichtigsten Gegenstände des Wissens, z. B. über Gott, Geist, die Menschenrassen, die Sinne, die Sprache, die Zeit und ihre Einteilungen u. s. w.

13) *Jivana carita*. Biography, translated into Bengali from Chambers's educational Course. 6th. ed. Calc. 1862. 8. 95 pp.

Es werden hier 8 Biographien berühmter europäischer Gelehrten gegeben, die aus den drückendsten Verhältnissen sich zu der höchsten Stellung in den verschiedenen Gebieten des Wissens emporarbeiteten. Die Namen der Personen und Oerter sind aber, da sie alle nach englischer Aussprache wiedergegeben sind, in einer Weise anstellt, dass man oft Mühe hat sie wiederzuerkennen. Die Namen der Personen sind: Valentin Jameray Duval (valanti jāmita dūval); Grotius (grotius); Nicolaus Copernicus (niklas koparnikas); Galilei (gālilēi); Sir Isaac Newton (sar isāk nūtan); Sir William Herschel (sar uilyam hereshel); Linné (līnus); Sir William Jones (sar uilyam jons); Thomas Jenkins (tomas jinkins). — Am Ende sind eine Reihe von Kunstausdrücken, namentlich aus den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaften, erklärt, die der Verf. alle durch Sanskrit-Wörter ganz geschickt übersetzt hat, wie z. B. Botanik durch udhāt-vidyā; Heraldik durch khalādarā; Völkrecht durch jāyā-vidhāna; Naturrecht durch nābhāgika-vidhāna u. s. w.

14) *Carikāvalī*. Exemplary and instructive Biography. 8th. ed. Calc. 1861. 8. 112 pp.

Es sind hier 19 Biographien europäischer Gelehrten gegeben, aber nicht sehr kurz und dürftig. Wir begegnen hier auch zwei deutschen Gelehrten: Hrn von Gennep in Saksent, es ist der berühmte Philolog Heyne aus Chemnitz in Sachsen; ferner Uinkkman (Winckelmann). Auch der russische Dichter Lomonossow hat hier als laumanasoph eine kurze Biographie gefunden.

15) *Bāṅgālār itihāsa*. History of Bengal. Part II. from the accession of Serajoodowla to the close of the administration of Lord William Bentinck. 12th. ed. Calc. samvat 1921. 8. 163 pp.

Dieser zweite Theil der Geschichte Bangalens umfasst den Zeitraum von Bd. XIX.

1556 bis 1835, und schließt sich an ein früheres Werk des Missionairs Marshall an.

16) *Vidhava Vivaha* generalita honyā solis ki mē mādichayak prasthān. (Ob die Wiederverheirathung einer Witwe angemessen ist oder nicht? Untersuchungen über diesen Gegenstand.) 3. Aufl. Calc. samvat 1919. 8. 222 pp.

17) *Marriage of Hindu Widows*. 2d. ed. Calc. 1864. 8. II und 136 pp.

In Indien herrscht seit ältester Zeit die unnatürliche Sitte, die Mädchen schon in frühester Kindheit, oft schon in der Wiege, zu verloben, so dass die Eltern ohne alle Rücksicht auf Neigung abgeschlossen werden. Zu dieser hässlichen Sitte tritt nun die noch grausamere hinzu; dass eine Witwe nicht wieder heirathen darf, und dieses Gesetz gilt nicht bloß für Frauen, die schon wirklich verheirathet waren, für Mütter, die in der Ehe Kinder erhalten hatten, sondern auch für jene Mädchen, die früh verlobt, oft noch ehe sie das heimatliche Alter erreicht, durch den Tod ihres Verlobten in die Klasse der Witwen, die nie wieder heimathes dürfen, gestossen werden. Eine nie endende qualvolle Existenz wurde solchen Witwen bereitet. Wie sehr Unglück hat auch diese ihre Verheirathung gebildet, und das heilige Gesetz enthält mancher Aussprüche, die jene widerwärtliche Sitte zu sanftmüthig erscheinen. In Folge der politischen Freiheit aber, die Indien jetzt unter dem Sektus Englands geniesst, hat sich allmählich eine Opposition gegen jene alte Sitte gebildet, und vornehmliche Väter haben in neuerer Zeit öfters ihre Einwilligung zur Wiederverheirathung ihrer Töchter gegeben. Dass darüber in dem Lager der blinden Vorurtheile des alten Harkommens Zeter geschrien wurde, ist begreiflich; man erklärte diese Wiederverheirathungen geradezu für göttlich und mit dem heiligen Gesetze in Widerspruch stehend. Dieses veranlasste unsern Verfasser im J. 1856 in einer Broschüre wegen diese Behauptung aufzutreten, indem er den Beweis anführen suchte, dass die *Śāstras* nicht gegen die Wiederverheirathung sich ausgesprochen. Die Schrift fand vielen Anklang und wir haben aus dem Verf. bereits die 3. Aufl. empfangen erhalten. Seine Gegner hatten über seine Broschüre in drei englischen Zeitschriften, die in Calcutta erscheinen, in gekühlgester Weise berichtet, und es entschloss sich der Verf. seine Arbeit auch in englischer Sprache zu publiziren. Diese englische Darstellung ist keine vollständige Uebersetzung des bengalischen Originals, sondern giebt nur den wesentlichen Inhalt desselben wieder.

Diese Darstellung macht auf den Leser einen sehr günstigen Eindruck. Mit dem ganzen Wucht der Galahenankunft sind aus allen legendär angestrichenen Gemüthsbildern und anderen für heilig gehaltenen Quellen die Texte, die sich auf den angeregten Gegenstand beziehen, im Original und treuer Uebersetzung mitgetheilt und in scharfsinniger Weise interpretirt. Dabei steht der Verf. ganz auf dem Standpunkte des orthodoxen Bestimmungstheaters, und er erklärt ausdrücklich, dass er, so viel Mitleid er auch für die unglücklichen Witwen habe, dennoch gegen ihre Wiederverheirathung sich erklären werde, wenn die *Śāstras* dies wirklich gebieten; dies aber sei nicht der Fall, sondern nur durch schlechte unwissenschaftliche Interpretation habe man aus den angeführten Stellen jenen Sinn hervorgezogen. Das Hauptargument, dessen sich der Verf. bei seiner Widerlegung der betreffenden Stellen bedient, ist: dass er die *Dharmasūtras* in zwei grosse Klassen theilt, von denen die einen sich auf die ge-

gesellschaftlichen Zustände in den früheren Weltperioden, dem Satyayuga u. s. w. beizulegen, die andern aber die Gesetze für die jetzige Periode, das Kaliyuga, enthalten; nur diese letztern seien bei Fragen, die das jetzige Leben betreffen, in Betracht zu ziehen; die Geschichtsbücher des goldenen Zeitalters hätten keine blühende Kraft mehr für die Gegenwart.

Wir können natürlich einem Ratsonnement, das auf diesem Boden sich bewegt, nicht folgen, freuen uns aber wahrhaft, dass indische Goldschatzkammern in diesem Falle mit der Humanität Hand in Hand geht. Wir scheiden von unserem Verf. mit der Überzeugung, dass wir es mit einem den höchsten Interessen seines Volkes mit ganzer Seele hingegessenen Manne, von ebenso viel Wissen erfüllt, als menschlich warmem Gefühle durchdrungen, zu thun haben. Möge es auch lange für die Weiterbildung seiner Landsleute fortdauern!

Brockhaus.

In den höchst interessanten Berichten über die neuesten Erhebungen der Orientalischen Literatur, welche die Buchhandlung Trübner und Comp. in London vom Anfang dieses Jahres herausgibt (*Trübner's American and Oriental Literary Record*), findet sich in Nr. 3 ein Verzeichniß der in den letzten Jahren erschienenen Werke in bengalischer Sprache. Hiernach zu urtheilen, findet unumwunden die dramatische Literatur viele Beachtung; es sind nicht weniger als 10 dramatische Werke, von 8 verschiedenen Verfassern, angeführt. Einzelne Fragen, welche gerade die Gemüthsart in Bengalen lebhaft bewegen, werden in dramatischer Form behandelt; dazu gehören z. B. *Halyodivāha* (die Ehe in der Blindheit), *Vidhavā vishama vipad* (die unglückliche Lage einer Witwe), wahrscheinlich auch *Nayin tapasvini* (die neue Gattin), *Kulīna kulā svrasva* (die adeliche Familie). Andre dieser Dramen behandeln Stoffe der alten Sage, so *Jhānaki* (die Gattin des Rāma), *Chārnishthā* (die Gattin des Yashit), Andre wieder scheinen frei gewählte Stoffe darzustellen, so *Dala bhānjana* (das Abgehen eines Blattes), *Vilāhavarī* (die Kokette). Ausserdem sind noch zwei Farces angeführt: *Prakāsa va* (der Spass) und *Mya dharka ka* (dieser Titel ist mir ganz unverständlich).

Das Leben und die Lehre des Mohammed, nach bisher gesicherten und ungesicherten Quellen bearbeitet von A. Sprenger. I. Band Berlin 1861. II. Band 1862. III. Band 1863.

Es geschieht zu wahrer Befriedigung, die Vervollendung eines Werkes anzusehen zu können, in welchem in unmiskenbarem Sinne eine Bereicherung der Wissenschaft zu erblicken ist. Sind es ja doch nicht bloss einzelne Punkte der muslimischen Religion, welche hier zum erstenmale recht ans Licht gezogen werden; Das Buch gewährt uns offene Hellsicht in das ganze verborgene Heiligtum des Islam; indem durch des Verfassers geschickte Hand der Vorhang gänzlich aufgerissen worden ist. Die Bedeutung des unübertrefflichen Werkes wird dadurch erhöht, dass in demselben allerlei Culturgeschichtliches eingehend besprochen wird. So werden uns z. B. über den Handelsverkehr und die Tauschmittel der Araber zur Zeit Mohammed's, über das Steuer-, Finanz- und Administrationswesen in der

ersten Zeit des Islam Details gegeben, welche alle bisherigen Mittheilungen weit hinter sich zurücklassen.

Da Springer durchweg die vergleichende Methode angewandt hat, begegnen wir vielen interessanten Parallelen, und als gewisses Vergnügen bereitet es, die Gewandtheit zu betrachten, mit welcher der Verfasser es verstanden hat, da und dorthin in der christlichen Welt wohlgezielte Pfeile zu entsenden. Dabei kann es dem Leser keinen Eintrag thun, dass dieses und jenes in demselben sich nicht als haltbar erweisen dürfte.

Es möge gestattet sein, gleichsam als Beweismittel zu dem Gesagten einzelne Sätze aus der Abhandlung über die Quellen der Erkenntnisse des Islam hier beizubringen:

„In die Periode des nationalen und religiösen Uebermuths fällt das Entstehen der muslimanischen Wissenschaften und sie tragen auch ganz ihren Charakter. Macht verleiht Zuversicht und Zuversicht führt zum Erfolg. Die Araber besaßen auch Ekelmuth, aber ungeschult ihrer Vorzüge blieben sie nur immer Barbaren. Man muss sich hüten, Schlaubtheit im praktischen Leben und gute naturwüchsige Klugheit im Reichthum der Speculation und Religion für Vernunft zu halten. Es fehlte ihnen, wie allen andern Völkern ihrer Zeit, der Sinn für Beobachtung und die ausgebildete Vernunft, welche eines Reises Thatsachen zu überblicken und daraus folgerichtige Schlüsse zu ziehen vermag. Wie bei Kindern war die Phantasie überwiegend, und je mehr sie sich im geistigen Leben bewegten, desto mehr gewann sie die Herrschaft über den gesunden Menschenverstand; denn die übermüthige Zuversicht, womit sie sich in die höchsten Regionen der menschlichen Erkenntnis hineinwagten, war weiter durch Kenntnisse, noch durch Bildung der Vernunft getragen und sie konnten daher keine andern Resultate gewinnen, als kühne Gebilde einer ungeschulten Phantasie: Dichtungen und Lügen.“

„Tausende und abermal Tausende beschäftigten sich mit der Uebersetzung, in allen Moscheen wurde gelehrt und in allen geselligen Zusammenkünften wurde erzählt. Alles Wissen war Gemeingut der Nation. Hrusen findet das Göttliche der Bibel darin, dass sie stets ein gemeinsames Buch war. Wenn dieses Criterium entscheidend ist, so hat keine Religion mehr Anspruch die vox Dei genannt zu werden als der Islam, denn keine ist in einem so vollen Sinne die vox populi. Diesen Charakter haben auch alle Schöpfungen jener Periode, die uns beschäftigt, für hundert Millionen unserer Mitmenschen, denn der gegenwärtige Islam ist von dem Geiste, in welchem der Koran verfasst worden, fast ebenso erfüllt, als der Katholicismus von dem Geiste des Evangeliums, und gründet sich auf die Tradition. Wir aber finden darin nur Ideale, Dichtung und Wahn. Alle historischen Thatsachen werden, wie schliefst ein zur Zeit des Im Abbas und der Gründer der Genealogie dem Volke vorschweben mochten, mit Füssen getreten; denn man wollte die Schranken, welche sich der Selbstvergötterung entgegen setzen konnten, entfernen, und von den Tausenden von Dichtungen, welche jeder Tag hervorbrachte, wurden diejenigen als wahr anerkannt, welche dem religiösen und nationalen Uebermuth am meisten schmachteten.“

„Die Schule beschränkte, wie überall, ihre Thätigkeit auf das Sammeln, Vergleichen, Abkürzen, Schematisiren und Commentiren. Das Gegebene galt als göttlich, und vorurtheilsfreie, geschichtliche Forschung, oder einfache, naturgemäße Auffassung des Koran oder ein freies Urtheil über die Tradition und ihr Ent-

stehen wurde als Unglaube verdammt; die einzige Arbeit also, welche übrig blieb, war, den für positiv gehaltenen Stoff dialectisch zu bearbeiten. Es entstand somit ein unermessliches Schriftthum, welchem fast gar nichts Thatsächliches zum Grunde liegt.“

De Goëje's Beladung scheint dem Verfasser nicht zu rechter Zeit bekannt geworden zu sein. Er hätte aus denselben manche Berichtigung falscher Lesarten in seinen Handschriften, z. B. von Radhrama in Chidhrima (III, S. 302), von Kāra in Kāra (S. 581) entnehmen können. W.

An introduction to Kaccāyana's Grammar of the Pāli language, with an introduction, appendix, notes etc. By James d'Alwis, member of the Ceylon branch of the Royal Asiatic Society, the author of an Introduction to Singhalese grammar, the Sūlutsāngava, contributions to oriental literature, the Attanogalavanta etc. etc. Colombo 1863. Williams & Norgate, 14 Henrietta street, Coventgarden, London. pp. 2. CXXXVL 132. XVI.

Wir erhalten hier eine Arbeit eines eingeborenen Singhalesen¹⁾, die in mehrfacher Beziehung von erheblichem Interesse ist. Eines Theils nämlich von einem persönlichen, resp. nationalen. Es ist hoch erfreulich zu sehen, dass ein Singhalese, der sich selbst (p. LXV) als eifrigen Anhänger der Lehre des südlichen Buddhismus dokumentirt, sich zu einer solchen Stufe wissenschaftlicher Bildung emporgeschwungen hat, die ihn in den Stand setzt, in englischer Sprache selbstständig an den Forschungen der europäischen Gelehrten über die Sprache und Geschichte seiner heiligen Texte theilzunehmen, und dies resp. in einer Weise zu thun, die ihn zum wenigsten als in allen einschlagenden Arbeiten derselben überaus fleissig bewandert dokumentirt: und wenn nun freilich auch nicht in Abrede zu stellen ist, dass er hier und da mit der eigentlichen Digestion des gesammelten Materials noch etwas schwach bedacht ist, dass insbesondere, trotz gelegentlicher Lichtpunkte, die kritische Fähigkeit des Vfs. mehrfach allerseits zu wünschen übrig lässt, so müssen wir uns, um gerecht zu sein, doch gegenwärtig halten, welche Schwierigkeiten er zu überwinden hatte, um so weit zugekommen, wie er wirklich gekommen ist. Allen Respekt daher und alle Ehre dem, was er geleistet hat! — Anderntheils aber ist das Werk auch von einem höchst bedeutenden objektiven Werthe, durch die zahlreichen neuen Mittheilungen nämlich aus Pāli-Texten aller Art, die zudem stets von einer in der Regel durchaus vorzüglichen und richtigen Uebersetzung begleitet sind. — Die erste Stelle darunter nimmt natürlich das aus Kaccāyana's Pāli-Grammatik Mitgetheilte selbst ein. Nachdem dieselbe bisher als verloren gegolten, und erst in neuester Zeit durch Grimblet (a. a. O. Stud. 5, 450—1) die Kunde von ihrer wirklichen Existenz verkündet hatte, wird uns hier, noch ehe von Grim-

1) Ob etwa portugiesischer Abstammung? Die Dedikation ist mit James d'Alwis unterzeichnet; auf p. 112. 113 aber heisst es: James de Alwis. Ich vermute, dass die ursprüngliche Form des Namens war: da Luiz. Br.]

„which were rendered sacred by the abode of Buddha“ so häufig „as those of recent celebrity“ genannt seien. Beispiele die er resp. als „doubtless taken from the contemporaneous history of Buddha“ bezeichnet. Da dieselben nun aber gar nicht im Pāli-Text selbst, sondern eben nur in der vutti des Saṅghamandita stehen, so können sie natürlich auch für mit der Abfassung des Pāli-Textes angeblich gleichzeitige Umstände nichts beweisen, können vielmehr nur als von Saṅghamandita der Literatur der heiligen Texte entlehnt betrachtet werden, während andererseits das Vasantadhakā-Metrum der Königsstrophen des Samudhikappa zwar nicht gegen die Alterthümlichkeit des Kaccāyana-Pāli, zu dem dieselben gar nicht gehören, dafür aber sehr entschieden eben gegen die der vutti selbst beweiskräftig ist, so dass der betreffenden Bemerkung jenes Pāli's, welche dem kritischen Ansehen ihres Erhabers zu nicht geringer Ehre gereicht, ihr voller Werth gewahrt bleibt.

Ergaben sich uns nun schon aus dem oben angeführten Titel der acht Bücher lauter terminal-technici, die uns von der Sanskrit-Grammatik, von den Prākṛakhyas sowohl wie zum Theil erst von Pāṇini, her bekannt sind¹⁾, so geht ferner aus den speziellen Angaben des Vā. — 2. auch im Verlaufe — sogar eine ganz prägnante Bezeichnung Kaccāyana's zu Pāṇini hervor, insofern sich bei ihm nämlich geradezu mit Pāṇinischen Regeln völlig identische sthre vorfinden: so (pag. XVIII) die sthre: spätere pāṇini III, 1, 32, bhavābhya bhāvarāb 1, 3, 1, kṛtābhya avyāyasyoge II, 3, 5 (bei Kaccāyana kṛtābhya avyāyasya²⁾), kuttari kṛt III, 4, 6 (kuttari kṛt), ātmady ātmāb 1, 4, 107 (ātmā ātmāb): er erscheint resp. mit den (wegen des Mangels des Duals) für das Pāli nothigen Veränderungen tēma vṛtī vṛtī pāṇinimadhyamānāb 1, 4, 101 bei Kaccāyana als: dya dya pāṇinimadhyamānāpāriśat.

Es erhebt sich dem gegenüber nun natürlich vor Allem die Frage (p. XI): hatte Kaccāyana gemeinsame Quellen mit Pāṇini? oder war Pāṇini seine Quelle? Der VI. entscheidet sich für die letztere Annahme, und da er daran festsitzt, der Tradition gemäß, den Kaccāyana mit Mahākaccāyana Śāripta zu identificiren, so wäre ferner hiernach Pāṇini auch als vorbuddhistisch erwiesen. Die Gründe, womit er dann noch speziell dieses letztere Resultat zu stützen sucht, sind indes ausserst schwach. Um darzuthun, dass der Name Yavana zur Bezeichnung der Griechen schon vor Gotama Buddha bekannt gewesen, das Vorkommen des Wortes yavandī bei Pāṇini resultirt nicht mit Nothwendigkeit auf die Baetrischen Griechen zu beziehen sei, resp. nicht dessen Posteriorität auch Alexander d. Gr. bestimme, führt er zunächst die schon aus Hardy (s. Ind. Sent. III, 121) bekannten Angaben des Milindapanna an, wonach der Yavana-König Milinda in Kalasighana im Alakanda-ukha dīpa, 200 yojana von Sagala, 12 yojana von Kasmira geboren war. Hier wirft er sich dann nun freilich selbst an,

1) Die meisten derselben kennen wir schon aus Telfrey-Clough's Grammar (bekanntlich fast nur Uebersetzung einer indischen Grammatik, des bhāva-śāstra, eines auf Kaccāyana gegründeten Compendiums); ich beschränke mich indes hier auf das aus vorliegendem Werke authentisch als bei Kaccāyana vorkommend Erwiesene. Streng genommen gehören freilich obige 8 Titel zunächst auch noch nicht dazu, da sie der VI. nur aus der Kaccāyanadīpani anführt: aller Wahrscheinlichkeit nach indes finden sie sich doch sämtlich auch in Texten selbst vor.

dass der Milindapanna nicht für die Zeit vor Buddha oder Alexander bewiesen könnte, da er ja eben erst nach Letzterem, resp. nach Asoka abgefasst sei. Ebensovienig aber beweisen die beiden Stellen aus Manu X, 44 (Kamboja Yavanah Çakāhi) und Matsyāh. XIII, 2103 (Çakā Yavanakamboja), irgend etwas od. rem, da ja vielmehr umgekehrt das Alter dieser Werke erst aus denselben entnommen werden zu ermitteln ist. Und wenn nun endlich in der aus dem Majjhima nikāya, leider ohne nähere Bezeichnung, angeführten Stelle (p. XLV), Gutschans an Assalāyana die Frage richtet: was meinst du daan, Assalāyana? hast du gehört, dass bei den Yava-Kamboja und in andern fremden (foreign) Ländern es durch Kastenverschiedenheit¹⁾ [zwar] Herren (ayya) und Sklaven (dāsa) giebt, dass man (aber dieselbst) aus dem Herrn zum Sklaven, aus dem Sklaven zum Herrn wird (werden kann)? tapā kima mañissā Assalāyana? pāttam (!) te „Yamakambojaesa aññama ca paccanta nassa“ janapadesu revanāhi ayyo ceva dāso ca hoti, ayyo hutvā dāso hoti, dāso hutvā ayyo hoti, so ist diese höchst interessante Stelle²⁾ doch eben auch keineswegs so ganz wirklich auch direkt für Buddha's Zeit selbst, vielmehr zunächst jedenfalls doch nur für ihre eigene Abfassungszeit beweiskräftig (vgl. Ind. Stud. 3, 181). Und sie enthält denn eben auch in sich, auch abgesehen von ihrem speziellen Inhalt, doch Beweis genug, dass sie in der That erst nach Alexander abgefasst sein kann. An allen den Stellen nämlich wo, wie hier, die Yavana und die Kamboja in unmittelbarer Verbindung mit einander, resp. als Grundländer (paccanta) Indiens erwähnt werden, kann sich dies eben nur auf die baktrischen Griechen beziehen: die Lage der Yavana wird dabei durch die der mit ihnen verhandelnden Kamboja fixirt³⁾. — In Bezug auf die Annahme Müller's, welcher aus einigen in den vorliegenden Upāśālistra enthaltenen Wörtern wie dāra, jina, Çiṣṭa, stüpa das nachbuddhistische Zeitalter Pāpini's als des angeblichen VI's derselben gefolgert hatte, stimmt d'Alwis sodann allerdings mit Recht Goldastker's Ansicht⁴⁾ bei, dass aus der Erwähnung der upāśi-Affize durch Pāpini denn doch auch nicht das Bestehen der vorliegenden Form der upāśālistra zu seiner Zeit, resp. gar seine Abfassung derselben, in irgend welcher Weise erhele⁵⁾, und fügt er resp. als weiteren Beleg dafür die wichtige

1) revanā, vaivarnyā? oder ab: durch Kastenschiedlichkeit, resp. etwa: trotz der Kastenschiedlichkeit?

2) die! wohl paccantimena? wie p. 76, 94; vgl. paccanta, an den Grenzen liegend, und s. d'Alwis Angaben über paccanta auf p. XXIX.

3) Deren Sinn demnach, nach dahin geht zu zeigen, dass dieselbst von brahaministischem Standpunkt aus völlige Standesverwirrung herrsche: evam brāhmaṇasamāyāsamūha yava jātumūhale hoti-ti dāsaṇattham staṇi vuttam.

4) Auch zu den Yavanamūha in gāṇa mayātravayānaka gesellen sich die Kambojamūha, s. Ind. Stud. I, 144: d'Alwis erinnert dafür mit Recht an Vishnu Pur. IV, 3 (Wilson p. 375).

5) Die freilich nur theilweise hienü stimmt, da Goldst. ja schliesslich doch zu dem Schluss gelangt; consequently the Upāśālist must be of Pāpini's own authorship, s. Ind. Stud. 8, 83—87.

6) Auch von Çikāṣyana liegt ja jetzt durch Bühler der direkte Beweis vor, dass er die upāśi-Affize kannte, resp. eine Liste derselben, die zwar allerdings „recht stark von der durch Ujjvaladatta kommandirten abweicht“, doch aber sich als unbedingt verwandt damit erweist, so dass Nagaji's Conjectur (s. Aufrecht's Ujjvaladatta p. VII, VIII), dass deren ursprüngliche „authorship is to be attributed to Çikāṣyana“ wesentliche Stütze erhält.

Notiz bei (p. XLVII), dass (auch) das unäthi-*Cap.* des Kaccāyana in keiner Weise mit den upādhiśātra übereinstimme, was aus dem geringen Umfange desselben (nur 51 *śātra*) allerdings auch schon von vornherein zu schliessen war. — Selbe Darstellung aber meiner angeblichen vier Gründe für das nachbuddhistische Zeitalter Pāṇini's (p. LXIV—VI) ist zum Theil ebenso verfehlt, wie seine Bekämpfung derselben. Es ist eine völlige Verkehrung des von mir Ind. Stud. V, 146—147 Angeführten, wenn es so aufgefasst wird, als ob ich damit behaupten wollte: that no mention is made, among other names, of Pāṇini in the *Ṛk* or *Ṛk-Saṃhitā*. Die von mir aus dem Wortschatz Pāṇini's entlehnten Angaben selbst sind, zum Theil wenigstens, doch wohl an spezieller Art, um ganz irrelevant zu sein. Ihre von d'Alwis vorgeschlagene Zurückführung auf den Sprachgebrauch der Jaina verschlägt nichts, denn es wäre ja doch eben erst noch zu beweisen, dass diese ihrerseits „had an existence before Gotama“! Die Erwähnung der *bhikkhū* in den buddhist. *śātra* reicht dafür doch wahrlich entfernt nicht aus. Wenn endlich die aus den Schriften der nördlichen Buddhisten entlehnte Notiz, nach welcher Buddha Pāṇini's Kommen als künftig bevorstehend prophezeit haben soll, nur damit zurückgewiesen wird, dass dieselbe eben „from the *Sepanī* works“ stamme, und diese seien „indeed no authorities at all“, die darin enthaltenen Prophetisierungen resp. „the interpolations of seceders from the Buddhist church“, so ist dies zwar vom Standpunkt eines südlichen Buddhisten ganz orthodox, kann indes für unsere Kritik natürlich nicht massgebend sein. — Wie schliesslich aus dem Umstande, dass Buddha im Majjhima Nikāya mit dem Schüler eines Pākāsiya, und mit einem Assakāyana in Verbindung erscheint, folgen soll, dass: the claims of Pāṇini to an antiquity remoter than Gotama are undoubted p. LXXI, bin ich außer Stande zu verstehen. Vgl. über diese und ähnliche Namen¹⁾ Ind. Stud. 3, 158—160 und Acad. Vorles. über ind. L. G. p. 254. 249.

Sind somit die Gründe, welche d'Alwis für die Priorität Pāṇini's vor Buddha anführt, keineswegs irgendwie etwas Neues zu dem früher Bekannten hinzuzufügen, so hat ja dafür im Gegentheil meine Ueberzeugung von dem umgekehrten Sachverhalt ausserdings durch Bühler's Nachrichten über Kaccāyana erheblich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Bestätigt sich durch Bühler's weitere Forschungen das einstweilen von ihm gefundene²⁾ Resultat, dass „Pāṇini's Werk eine verbesserte, vervollständigte und theilweise umgearbeitete Auflage der Grammatik des Kaccāyana“, resp. dass dieser wie sein schol. angibt ein *mahācāra* *śāstra* *śāstra* *śāstra* war, so ist die ganze Frage damit begreiflicher Weise direkt entschieden.

Jedenfalls eröffnet sich hierdurch, ganz abgesehen davon, wie das Verhältnis beider, des Kāk. und des Pāṇ., auch stehen mag — auch für die Beurtheilung der Uebereinstimmung der Pāl.-Grammatik des Kaccāyana mit Pāṇini eine viel weitere Perspektive, als bisher, und gewinnt die Möglichkeit, dass dieselben nicht sowohl Resultat einer Benutzung Pāṇini's selbst, als vielmehr nur aus Be-

1) Aus dem Umstand, dass die *āthakathā* zum Buddhavaśsa (p. LVIII) einen *āpasa* *Devala* resp. *Kāladēvala* als zur Zeit der Geburt Buddha's lebend anführt, folgt allerdings nicht, dass dies der in den Purāṇa als Pāṇini's Grossvater angegebene *Devala* resp. der „inspired legislator *Devala*“ sei. Es gibt viele *Devala*, s. Pet. W. s. v.

2) S. Benfey Orient u. Occ. II, 703.

verwundet, an exigency may require.“ Nach Sanghannandin sind dieselben somit nicht aus früheren Pāli-Grammathiken, sondern nur aus „Sanskrit-Werken“ entlehnt¹⁾ und erhielt daraus resp. natürlich Karakya's Posteriorität nach ihm von da seine Meinung.

In der That setzt die regelmäßige Vertheilung des Inhaltes unter acht, theilweis freilich in etwas auffälliger Reihenfolge stehende²⁾ Capitel eine Emendation von Pānini voraus, welche — vorausgesetzt dass der VI. mit dem Pāṇinischen System überhaupt bekannt war, die Berührungen mit demselben resp. eben nicht etwa nur auf Benutzung gemeinsamer Quellen beruhen — allem Anschein hat, nur als das Resultat einer bereits geraume Zeit nach Pāṇini liegenden Entwicklung der grammatischen Wissenschaft gelten zu können. Und dieses Streben nach Ordnung, nach einer so gut es geht logischen Gruppierung der Regeln zeigt sich nicht minder lebendig auch im Innern des sechsten Buches, das uns hier direkt vorliegt, und über welches wir somit ein Urtheil zu fällen vollends im Stande sind. Es zerfällt dasselbe in vier Cap. Das erste Cap. giebt zunächst in 1–2 die Regel, dass von den im Verlauf aufgeführten Personalendungen je die ersten sechs stets dem Parasmaipadam, die letzten sechs dem Atanapada angehören. In 3–7 folgen die Namen der drei Personen und die Regeln über ihre Verweining: in 8–17 die Namen der acht Tempora: in 18–25 die Personalendungen für dasselbe: in 26 die Angabe, welche vier Jener acht Tempora sabhaktāṭaka³⁾ (Specialtempora) seien. — Das zweite Capitel handelt von der Bildung der Verba, zunächst der Desiderativa 2–3, sodann der Dumninativa 4–6, der Causativa 7, 8, des Passivus 9–13, der sieben Conjugationsklassen (deren Listen resp. mit denselben Wurzeln wie bei Pāṇini begangen) — Cl. 2. 3. 6⁴⁾ des Sanskrit fehlen hierbei —, und schließlich von

1) Nach d'Alwis wären dies: Prakṛit grammar by Sanskrit writers, or such rules of Pāṇini as are indicated in the following extract from the Kavikauphaṭṭha by Kedarabhūṭa: Pāṇini-bhagavān (ein curioses Compositum!) prakṛita-bhāṣanam apī rakṣiṭaṁskṛitāṁ anyat | dirghākṣarasu ca kṛtsād ekam mātṛam upasthi. Nach dem schul. sind damit a und o gemeint, als welche kṛtsād d. i. in some languages kṛts würden. Dies ist in jeder Beziehung höchst auffällig. In Kedar's vyākaraṇakāra steht nichts davon; und ob kṛtsād in der obigen Bedeutung gefasst werden kann, ist wohl auch höchst zweifelhaft, vgl. eher die Angaben ähnlicher Art in Ind. Stud. 8, 226 (224 ff.). — Dass dem Pāṇini übrigens in der That auch eine Prakṛit-Grammathik, und zwar der Name: prakṛitāṭakabhāṣam, zugeschrieben ward, ergiebt sich aus einem Citat daraus, welches sich mehrmals (z. B. fol. 9 h. 32a) in Mahayagī's Comm. zur śāhyaprajñapti (Berl. Kün. Bibl. ms. or. oct. 1650) vorfindet, und das Pāṇinibhyapṛakṛitāṭakabhāṣe: lāgam vyabhicary apī (es handelt sich um die Kordanz des Genus im Subjekt und Prädikat).

2) Im Bāhuvrīta ist die Reihenfolge besser: das kāraṇa-Cap. steht am Ende; das upāṭi-Cap. fehlt ganz (s. Westergaard Catal. p. 56a).

3) Das Wort bedeutet nicht: applicable to all the radicals (p. 10), sondern „was an die ganze Wurzel, an die vollere Form desselben gefügt wird“ s. Böhtlingk Pān. II, 547. Der ganze Terminus ist übrigens hier in der Pāli-Gr. ziemlich überflüssig, da ja auch die allgemeinen Tempora sich vielfach aus der Specialform bilden.

4) resp. eigentlich Cl. 7. Es gehören nämlich aus zweiften Pāli-Classe die Verba, welche a nach der Wurzel, und anuvāra (nigāhita) vor dem finalen Consonanten derselben einfügen, an ihrer Spitze die Wz. rucḥ. Es sind mit andern Worten die Verba der siebenten Classe mit den analirten

dem Unterschied zwischen Attanopada und Parassapada etc. 21—26. Das dritte Capitel enthält zunächst Regeln über Reduplication 1—12 und nun erst folgen in 13—24 resp. in Cap. 4, allerdings in ziemlich wilder Reihe, Regeln über Substitutionen aller Art, die in 4, 26 mit der allgemeinen Benquerittin-Erklärung schließen, dass: „in certain instances radicals, terminations, and affixes become long, take transformations, substitutions and receive elision and augment etc.“ Mit andern Worten, Kacōyama erkannte die Unmöglichkeit, die Conjugation des Pāl-Verbums in feste Regeln zu bannen und begnügte sich damit, nach Constelirung der allgemeinen Grundsätze, einige besonders hervorsteckende Irregularitäten herauszubeben. Es folgen dann zum Schluss noch einige weitere Regeln 37—42, über das Einsetzen des Parassapadam an Stelle des Attanopadam, über das Augment im Imperf. Aor. Conditionals etc.

Jedenfalls liegt hier eine bewusste Beschränkung auf das Mögliche und Innerhalb desselben ein anerkennenswerthes Streben nach geschlossener Darstellung vor: es erscheint sich resp. in letzterer Beziehung Kacōyama von seinem etwaigen Variablen-Punkt auf höchst vortheilhafte Weise aus. — Dem Streben nach Systematik regt nun übrigens eine Frage an, die von hoher Bedeutung erscheint. In dem von Kane, 6, 1, 18—25 mitgetheilten Schema der Personalendungen für die acht Tempora nämlich finden sich — wie dies bereits am Taittiri-Clough bekannt war — nach den sechs (der Dual fehlt bekanntlich) Formen für das Parassapadam stets auch deren sechs für das Attanopadam aufgeführt. Im faktischen Bestande der Sprache aber sind Formen des Attanopadam in der That verhältnissmässig zu den Seltenheiten gehörend: vom Präsens z. B. sind mir nur Beispiele für die beiden dritten Personen auf *ate*, *ante*, vom Imperativ die 2 sgl. auf *asa*, die 1 plur. auf *masa* (oder *amasa*), vom Potent. die dritte Sngl. auf *atha*, ebenso vom Imperfect die 3 sgl. auf *itha*, *tha*¹⁾ und vom Perfect die dritte Plur. auf *ate* in annähernd häufigem Gebrauche zur Hand²⁾. Alle übrigen Formen dagegen³⁾ vermag ich wenigstens einstweilen nicht nachzuweisen: z. auch Burnouf und Lassen sogar nur le Pāl pag. 119. Dieses Faktum gegenüber, welches allerdings durch weitere Forschungen im Gebiete der Pāl-Literatur vermuthlich eine bedeutende Ergänzung zu erfahren nicht verfehlen wird, drängt sich nun unabwieslich die Frage auf, ob sich nicht Kacōyama bei Ansetzung seiner vollen Attanopadaformen⁴⁾ möglicher Weise doch durch die Rücksicht auf die Vollständigkeit des Systems hat weiter leiten lassen als der faktische Bestand der Sprache⁵⁾ ihm wirklichen Anlass gab?

Verbes der sechsten in dieselbe zweite Classe aufgenommen, die nicht vocalisirten Verba der sechsten resp. in die erste Classe versetzen, so dass die zweite Classe nunmehr die lebende und die Trümmer der sechsten in sich vereinigt, also randhaft, blüthhaft, chindatt neben sunthatt in sich schliesst.

1) Vgl. dazu auch aus dem Māgadhi der Jains Formen wie *botthā* = *abdivata*, *sunappajjithā* = *sunadapattaya*.

2) Vgl. Spiegel *Kaṇḍavākya* praef. p. VIII.

3) Von dem Participium natürlich abgesehen.

4) Es sind darunter — trefflich auch unter den Endungen des Parassapadam — einige höchst eigenthümliche, in ihrer Entstehung schwer erklärbare (ich habe sie unten mit einem Sternchen markirt).

5) Dass das Attanopadam darin dem Parassapadam den Platz räumt, regelt sich ja nach aus Kacōyama's eigener Regel 3, 4, 37 *itha attanopadhai* (*become*) *the very parassapada* (der Text selbst lautet [1]: *attanopadhai parassapadamam*).

Zur Behrthung der berechnigten Existenz aller dieser Formen genügt es resp. nicht, dass dieselben etwa in scholastischen Werken, die dieselben ja möglicher Weise erst auf Grund von Kaccāyana's Regeln verwenden könnten, nachgewiesen würden, sondern sie müssten in Werken, die zur heiligen Literatur gehören, z. B. im Dhammapadam, resp. im piṭakattayaṃ überhaupt, vorkommen, um gegen den Verdacht, grammatische Lommenheit zu sein, ausreichende Bürgschaft zu gewähren. Folgendes sind die Formen, die Kaccāyana auführt:

Paraasapadam.

| | |
|---------------|-------------------------------------------------|
| Präsens | ti a mi, anti tha ma. |
| Imperativ | tu hi mi*, anti tha ma. |
| Potential | eyya eyyāsi* eyyāmi*,
eyyāma eyyātha eyyāma. |
| Perfect | a * a, a tha* mha. |
| Imperfect | ā o a, ā tha* mha. |
| Aorist | i o ip, um tha* mha. |
| Futur | saati saati sahiṃ,
saanti saatha sahiṃ. |
| Conditionalis | sal aṃ saṃ,
saṃsa saatha saṃsa. |

Attanopadam.

| |
|--------------------------------------------|
| tu se e, ante vha mha. |
| tuṃ saṃ e, antiṃ vha āmaṃ. |
| ettha ettha eyyaṃ,
eraṃ eyyavha eyyāma. |
| tha* tho* i, re vha mha. |
| tha* so* im, thaip* vhaṃ mhaṃ. |
| ā* m* a, ā* vhaṃ mha. |
| saṃsa saṃsa saṃsa,
saṃsa saṃsa saṃsa. |
| saṃsa saṃsa saṃsa,
saṃsa saṃsa saṃsa. |

Die Vertheidiger der Authentizität des Werkes als von Āṣiputra herrührend, resp. der Identität des Kaccāyana mit diesem, könnten nun freilich ihrerseits gerade diese vollen Attanopada-Formen als speziellen Beweis für ihre Ansicht auführen. Zur Zeit Āṣiputra's sei die Sprache eben noch im Besitze deraufbau gewesen und habe sie erst später verloren. Dem ist indessen zu erwidern, dass der Verlust eines dgl. Sprachgutes, im Fall dasselbe so frühzeitig bereits grammatisch festgelegt worden war, schwer glaublich erscheint, vielmehr nur erklärlich wird, wenn man eben annimmt, es habe die grammatische Färbung der Sprache nicht so früh stattgefunden, sondern dieselbe sei dem ihr innerwohnenden Abschleifungstrieb ungehindert überlassen geblieben. Keine der von Pāṇini statuirten Formen ist der ihm folgenden Periode des Sanskrit verloren gegangen! sondern sie haben denselben als feste Norm geliebt. Das Schweigen der buddhistischen heiligen Texte über den größten Theil der Attanopada-Formen Kaccāyana's daher scheint nur erklärlich unter der Annahme der Nichtexistenz derselben sowohl wie der Grammatik Kaccāyana's selbst zur Zeit ihrer Abfassung.

Von besonderem Interesse ist auch der auf p. XVII mitgetheilte Anfang des ganzen Werkes, von der Eintheilung der Buchstaben handelnd. Das erste śtra ist resp. der schon oben erwähnte angeblich von Buddha selbst herrührende Ausspruch, der als solcher eben als ganz vorzügliches axioma gelten musste: ettha akkharasāṃhāto. Es folgen die śtra: 2. akkharā pādāyo (1) ākacchāṇṇi, die Buchstaben, z. etc., sind 41, *) — 3. taṭṭhedaṃ sārā ettha, davon die acht, mit o am Schluss, sind Vokale, — 4. lahaṃhiṃ tayo rassa, die drei leichthinansigen (a i u) sind kurz, — 5. aṇṇa dighā, die andern lang. —

1) Moggsallāsa, in seiner Grammatik, zählt deren 43, resp. nicht acht, sondern zehn Vokale, fügt nämlich noch ein kurzes e und kurzes o zu.

hiesel in Frage kommenden Fakta und Prinzipien sungen¹⁾. Geht er ja doch in seinem Eifer für die Originalität des Pāli z. B. so weit (p. 23), die drei Conjugationsklassen, die zweite, dritte und sechste (vgl. vierte), welche the Sanscrit possesses over the Pāli (d. h. welche zwar im Pāli nicht fehlen, aber doch von Kacciyana allerdings nicht aufgeführt wurden: Kacciyana nimmt eben, z. oben p. 655, nur sieben Klassen an) als „merely the elaborations of Grāmariya“²⁾ anzusehen! so wie auch in dem Mangel des Danks und in der Abwesenheit of certain elaborations of simple terms als einer spontaneous substitution of perfect to theoretic perfection in actual speech den Beweis dafür zu finden (p. CX, CXI), dass das Sanskrit: is only a more finished exhibition of the Pāli³⁾. „Insofar the less finished and elaborate system is usually anterior to that which is more so.“ — Nichtsdestoweniger sind wir auch diesem Theil seiner Arbeit die Anerkennung schuldig, dass er sich nach Kräften bemüht hat, die einschlagenden Angaben und Ansichten eingehendster⁴⁾ wie europäischer Gelehrten zu ordnen und übersichtlich zu gruppieren, und dass ihm dies im Ganzen auch wohl gelungen ist. Dass wir dem Namen Prākṛita in der That besser auf die Bedeutung: natürlich, ursprünglich, wormal, gewöhnlich, allgemein, resp. etwa auf die erst sekundäre daraus, wie aus compounds, abgeleitete Bedeutung: gemein, niedrig⁵⁾ zurückführen, als auf die von den Grammatikern dem Worte gegebene Bedeutung: „abgeleitet“ (samskṛitam prakṛitī yaṣa) wird jetzt wohl nicht mehr in Abrede gestellt werden können⁶⁾. Und doch lassen sich die Angaben, dass das Pāli resp. Prākṛit aus dem Sanskrit abgeleitet sei, jedenfalls immer noch eher hören, als die umgekehrte Ansicht, zu der d'Alema oben hier und da nicht ohne Lust zu haben scheint (p.

1) So z. B. die Angabe auf p. CXXV, dass unter Pāṇkha (पङ्क) the language of Pāṇḍya, resp. das Zind an verstanden sei ebenso p. LXXX und vgl. p. LXXXV. — Oder die Angabe auf p. XCIV, dass Lassen das Alter der drama's written auf 400–500 a. Chr. fixirt habe.

2) Er fügt freilich wenigstens blunxi, or of some unknown idiom whence both have sprung.

3) In der aus Dandin's Kāvya-lakṣaṇa I, 32–35 auf p. LXXVII ff. citirten Stelle, über die verschiedenen zu dichterischen Productionen verwendeten Dialecte, liest d'Alema: prakṛitaṁ, apabhraṁśaṁ und ābhāṣitaṁ; dann lila the Anshra (Anshra p. LXXX) also in the Apabhraṁśa. Die falsche Angabe in der Bibl. Ind. hat aber schon häufig und der wohl versteht darunter besonders Meltrunarten, charakteristische. Ebenso bedeuten auch die unmittelbar vorhergehenden Wörter: prakṛitaṁ, prakṛitaṁ, prakṛitaṁ, prakṛitaṁ (prakṛitaṁ prakṛitaṁ) nicht; diese welche are composed in one entire body are in the Prākṛita, sondern beziehen sich nach dem wohl auf die Metra prakṛita etc., s. hierüber Ind. Stud. 8, 295 (womit = prakṛit).

4) H. von Hellwig will d'Alema selbst nichts wissen, hält sich resp. nur an die primäre Bedeutung des Wortes.

5) Es hat sich resp. vgl. meine Bemerkungen hierüber in dieser Zeitschrift VIII, 851, „jener Name: common, vulgar, low für die Vulgärsprache offenbar gleichzeitig mit, und im Gegensatz zu, dem Namen samskṛita, der die „edle, gebildete“ Sprache bezeichnet, vorsehen . . . Die erste Erklärung beider Namen neben einander geschieht bis jetzt (abgesehen von den [Prākṛit-Grammatikern] des klassischen Sanskrit) in dem Urinigen und von der sogenannten Pāṇḍya prakṛit bei Vaidhātilya, der nach Goldströmke Ende des fünften Jahrh. zu setzen ist.“

p. XCIX (LXXXIX), dass das Pālī nämlich, als das älteste Prākṛit, das uns überliefert ist, in Bezug auf Originalität und Unabhängigkeit eben noch höher stehe als das Sanskrit. Denn dass das Sanskrit seiner Lautverfälschung wie seiner Flexion nach der Mutter, die es mit dem Pālī gemeinam hat, wohl näher steht¹⁾ als dieses, dieselbe somit weit eher zu repräsentiren das Recht hat, liegt auf der Hand. Nun bei dieser ganzen Frage insonderlich misslicher und vielfach irreführender Umstand ist der, dass wir leider für diejenige Sprachstufe, die den beiden *āpiter-dialects* (p. CVI), dem Pālī (resp. Prākṛit) sowohl wie dem Sanskrit, zu Grunde liegt, für die vedische Vulgärsprache also, keinen eigentlichen Namen haben, denn die Namen *bhāṣā* oder *vṛkabhāṣikī* sind eben nicht prägnant genug, und ist man daher in der That in Verlegenheit, wie man sie bezeichnen soll. Benfey's, auch von Muir II, (146—) 153 citirte, treffliche Bemerkungen in seinem leider noch immer nicht erneuerten Artikel: *Indian* p. 345 „über die Ausgestorbenheit des Sanskrit“ im 6ten Jahrg. as a vernacular language leiden z. B. eben an dem Umstande, dass als den Namen Sanskrit für jene Periode verwenden, für die er doch in keiner Weise passt.

Auch bei dieser Untersuchung führt der VI. Abschnitt mehrfach höchst interessante Pālī-Beispiele an, so z. B. auf p. CVII. CVIII eine Stelle aus der *ekkaṅga aṭṭhakathā*, welche einer Theile einer für die Buddhisten sehr rühmlichen, resp. bei ihnen freilich auch begrifflichen, Rücksicht auf die Kenntnisse fremder Sprachen bezeugt — es ist darin von einem *Tissasatta thera* die Rede, der 18 Sprachen durch seine *mahāpaṇṇathā* gelernt hatte, nämlich die der Oṭṭa (d. i. wohl Oṣṭra, Orissa?), Kirāṭha, Andhaka, Yonaka, Dāmīla etc. — andern Theile aber auch von der hohen Werts, welche das Māgadhī in den Augen der südlichen Buddhisten einnimmt, Zeugnisse ablegt: „if a child born of a Dāmīla mother and an Andhaka father, should first hear his mother speak, he would speak the Dāmīla-language [Tamilach]; but if he should first hear his father speak, he would speak the Andhaka language [Telugu]. If however he would not hear them both, he would speak the Māgadhī. If, again, a person in an uninhabited forest, in which no speech is heard, should intuitively attempt to articulate words, he would speak the very Māgadhī: *nibbināmapī pana kathaṃ samanto Māgadhikam bhāṣiṇānti yopi agāṅke mahārasāṇi kālānto oṃa unṭhi soṇi attano dhammatthāya vāraṇam samantāpānto Māgadhikam eva bhāṣiṇānti* — Nicht minder von Interesse ist die Beschreibung eines Briefes, welche (p. CXV—XVI) in dem *Papañcasūdanīya* dem König *Pakkasāti* in den Mund gelegt wird, der von seinem Freunde *Bimbisāra* einen dgl. erhalten hatte: *so tam paṇḍitvā: manḍapā vāṇi akkhaṇṇaṇi samadāṇi samapantini caturassanti ālita paṭṭhāya vācetaṃ ārabhi*, when he had unfolded (the gold plate — four cubits long and about a span wide p. 85. *caturastāyāṇam vidatthamuttipaṭṭhāṇam* p. 76 — on which the epistle was written) he (observed) that the letters were indeed pretty, exact in (the formation of) their heads, and quadrangular (in shape), and that the

1) Damit soll natürlich nicht etwa in Abrede gestellt werden, dass das Pālī nicht in manchen Fällen wirklich ältere Formen bewahrt hat, als das Sanskrit: es ist dies ja sogar auch noch in dem Prākṛit der *Draṇas* der Pālī. — Vgl. Muir 8. Text, II, 141. 165.

lines were of even later) and he commenced to read it from the beginning. Es beweist natürlich diese Angabe des angeblich von Buddhaghosa (c. 420 p. Chr.) verfaßten Comm.'s zum Majjhima Nikaya (s. Westergaard Catal. Cod. Or. Hamn. p. 244) nichts für die Zeit des Bimbisāra, wofür d'Almeida sie als gültig verwendet, sondern zunächst nur für die Zeit des Buddhaghosas selbst, ist indess eben doch auch so noch von hohem Interesse *) — Auch die auf p. CXXIV angeführten Stellen über die in den Vedā vorgenommenen Veränderungen, resp. über die Entstehung des Atharvā sind charakteristisch genug, obschon natürlich ohne Beweiskraft für das, was sie selbst, resp. d'Almeida mit ihnen, erhärten wollen. —

Auf diese ausführliche Introduction folgt sodann zunächst die Uebersetzung des dieselbe veranlaßte habenden sechsten Buches von Kaccayana's Grammar (p. 1—52), wobei in klarer, anschaulicher Weise Text und Commentar getrennt sind, und durch geeignete Noten für das nähere Verständniß in meist durchaus geeigneter Art gesorgt ist. — Eine der betreffenden Regeln 3, 231: „and *asa* in *bhavisanti* [is optically added], when the vowel in *hoti* (d. i. in *Wz. hu*) [becomes] *aha*, *aha*,“ hat d'Alwis zu einem langen Exkurs Veranlassung gegeben (p. 45—52), in welchem er zu erklären sucht, dass diese *Wz. hu* von *Wz. bhū* abzutrennen und mit *hat*, *habeo*, goth. *haba*, engl. *have* zu identifiziren sei, ein Versuch, der natürlich als ein verunglückter zu bezeichnen ist. Von den dabei, resp. auch im oehel zu der obigen Regel angeführten Formen des Futurs der *Wz. hu*: *bhiti* *bhiti* ²), *hoti* *bhissanti* *bhissanti* *bhissanti* sind besonders die beiden vorletzten Formen höchst bemerkenswerth: insofern dieselben offenbar (s. auch die Angaben von Mason im Journ. Am. Or. Soc. IV, 278, der die Form *bhissanti* als *second Future tense* bezeichnet) von dem Scholiasten allgemein recipirt sind. Es liegt in ihnen resp. eine doppelte Vertretung des Futur-Affixes, sowohl durch *hi*, als durch *ssa* vor, die schwerlich als genau wird angesehen werden können, vielmehr dem Anschein scholiastischer Spitzfindigkeit an sich trägt³). Nicht minder ist die Form *hoti* eigenthümlich, bei welcher vom Futurum gar nichts übrig geblieben ist. Es gibt übrigens der Wahrheit des satra: *bhissanti* *bhū* *bhavisanti* *saasa* *ca* zur Stützung dieser Formu keinewegs unbedingte Autorisation. Wörtlich übersetzt lautet derselbe „beim Vokal von *hoti* (d. i. für *hu*, tritt) *aha*, *aha*,“ (? so auch *Alwis*) (vin), im Futur, und für *asa*“. — Es stehen resp. die Worte *saasa* *ca*, wie es zunächst scheint

1) Ich sage hier a. B. d'Alw's Name an: this proves that the creative departure from the square form should be dated after the Buddhad era; and that the latter was not, as supposed by some, confined to inscriptions, from its being better suited for legidary purposes. For the letter of Bimbisara was written with „pure vermilion“ (Jathimungkam adya holat et an p. 76), a material, which, if „the sounding of anguities“ was known in his time, presented no difficulties to any series of curves or complicated lines“.

2) Da die Futur-Formen *hadditi*, *kshiti* u. dgl. des indischen und griechischen, die auch bloß a nicht *ay* zeigen, näher stehen als den sanskritischen, so hätte d'Alwis hier Gelegenheit gehabt, ebenso wie er es bei dem Verbum der zweiten Classe auf p. CXII gethan hat, dies als einen Beweis der grösseren Originalität des Pali, dem Sanskrit gegenüber, aufzuführen: was natürlich aber hier ebenso irrig gewesen wäre, wie es dies dort ist.

3) Auch die Prakrit-Grammatik kennt dieselben, s. Lassen *Indt. I* präc. p. 359.

in engem Zusammenhang mit den ersten Worten der Regel, d. i. „oh oh und e treten für den Vocal¹⁾ von Wa, hu ein und für eae“: und würde somit der Vocal von hu und das aa zusammen durch oh, oh, e vertreten. So hätten wir denn in der That die Formen kähiti, kähiti, und kati, welche letztere freilich überflüssig in ihrer Abgrenzung als Rhythmus bleibt. Und mit dieser Erklärung stünde die nächste Regel (24): karana apasapayana kaho „für kara nebst dem Affix (tritt) kaho (ein)“ welche die Formen kähiti kähiti (anstatt karissati!) einführt, in gutem Einklang, da dasselbe ebenfalls für die Wurzel nebst dem Affix ein Substituiert standort. Es lassen sich nun aber allerdings die letzten Worte: eae eae ca. resp. das ea derselben, noch anders auffassen, nämlich so, dass aus der Regel 22: hitapam vā Etwas für Regel 23 fortgalt: dies kann dann sowohl hitapam allah, als hitapam vā sein, und nur in letzterem Falle würde eae eae in der That bedeuten „und für eae tritt beliebig lopa ein“ d. i. es kann ausfallen, wenn das u von hu zu oh, oh, e geworden ist, oder es kann bleiben. Und so haben offenbar die Scholasten konstruirt: ob aber Kaccāyana selbst diesen Sinn im Auge hatte, ist nach dem Obigen jedenfalls wenigstens zweifelhaft. Hatte er ihn aber wirklich im Auge, aus so würde ich dies nur als einen Beweis mehr dafür erachten, dass er nicht Cāriputra sein kann, da zu dessen Zeit solche Formen als schwer gläublich erscheinen müssen.

Unter dem Titel: Appendix folgen sodann p. 58—111 verschiedene höchst werthvolle Bruchstücke aus den heiligen Pāli-Texten. Zunächst stehen verschiedene Angaben über das zweite Concil unter Asoka Sohn des Samnaga, so wie über die Spaltung der buddhistischen Kirche in 18 Sekten, hauptsächlich aus dem Itipavansa²⁾, und daran sich anschliessende, zum Theil ganz ingeniöse Bemerkungen und Vermuthungen (bis 71) über das Verhältniss der heiligen Texte der nördlichen Buddhisten zu diesen Schismen³⁾. — Sodann folgen zum Erweise einer früheren Behauptung (auf p. XXVII) in Bezug auf die Geschichtlichkeit des Schreibens zu Buddha's Zeit⁴⁾ acht verschiedene Textstellen (bis p. 108), die dieselbe zu erhärten bestimmt sind. Von diesen Texten sind nun freilich die wichtigsten und zahlreichsten nur aus Commentaren entlehnt. Die höchst interessante Legende nämlich (p. 78—91) über den Brief (pama, pamukāra) des Königs Himbila zu Pakkanti König von Takka-sila (eine Legende die sich übrigens auch durch ihren Inhalt hinlänglich als apokryph manifestirt) ist der papafenschaui, dem Comm. des Buddhaghosa zum

1) Man sollte freilich eae eae erwarten.

2) S. über dieses Werk Ind. Stud. 3, 177.

3) Aus ihnen, vermute ich, sind auch die Jaina herruleiten, vgl. das zu Cātrun]. Māh. p. 3—5 Bemerkte.

4) At the time when Buddhism first started into existence, writing was known in Magadha as much as painting. It was practised in the time of Gotama. Buddhist doctrine were conveyed to different countries by its means. Laws and usages were recorded. Little children were taught to write. Even women were found able to read and write. The character used was the Nagari. Vermilion was the ink and metal plates, cloth hydas and leaves constituted the paper of the time. That Buddhist annals therefore were reduced to writing from the very commencement is not only reasonable, but is indeed capable of easy and satisfactory proof (!).

maññimsanikāya (II), die Legende sodann über den Schenkungsbrief (pāṇa) des Königs Kappiṇa (p. 97) dem *Comm.* (*attakathā*) zum *saṃyuttanikāya* (III), die Legende ferner von dem Urabrief des Kosambi Setthi (p. 101) dem *Comm.* zum *Dhammapadam* (resp. *khuddanikāya*, V) entlehnt. Da dieselben somit erst aus dem Anfang des fünften Jaltks p. Chr. stammen, beweisen sie für Buddha's Zeit streng genommen eben so wenig, wie wenn Shakespeare des Hecker von Aristoteles sprechen liest. Ganz dasselbe gilt von zwei andern Stellen, von denen die eine (p. 99), welche bei Erörterung des Verfahrens bei Diebstahl einen geschriebenen Criminalcode (*parani-potthakam*) erwähnt, aus der *Sumāṅgalavilāsinī*, ebenfalls einem *Comm.* zum *uttapitaka*, entlehnt ist, während die andere (p. 103), in welcher die Anfertigung geschriebener „Food-tickets“ hehnt ihrer Verloosung an die *bhikkhū* gelehrt wird, der *saṃantapācārika* d. i. dem *Comm.* zum *vinayapitaka* angelehrt. Die übrigen drei Stellen scheinen dagegen allerdings dem *tipitaka* selbst zugehörig zu sein, da sie als dem *mahāvagga* entlehnt bezeichnet sind, ein Name, der leider unbestimmt ist, da ihn mehrere grössere Abtheilungen des *uttapitaka* im *alghanikāya* (I), *saṃyuttanikāya* (III) und im *khuddanikāya* (V, resp. im *uttapāṭa*) führen, wie denn auch eines der fünf Abschnitte des *vinayapitaka* so benannt ist. In der einen dieser drei Stellen (p. 92–97), aus der *Caṃmakhaṇḍaka* section des *mahāvagga* (s. p. XXIX), ist nun kurzweiliger Weise gar nichts enthalten, was sich auf Schrift irgendwie bezieht. Es bleiben somit zunächst nur die beiden andern Stellen übrig, von denen die erste (p. 72) allerdings von einer Art Steckbrief spricht, der hinter einem Diebe erlassen war (so *ca antepara līkhito hoti: yathā paṇḍitaḥo tathā hantaḥbo-ti: it was written of him in the Royal precepts, that he shall be punished wherever found*). Derselbe war geflohen und hatte Aufnahme unter die *bhikkhū* gefunden, wodurch er von allem Strafe frei war. Es erregte dies unangenehmes Aufsehen unter den Leuten, und Bhagavat verbot, als er davon hörte, die Aufnahme eines *paṇḍita* thūlī, *līkhita* *soṇa*, in die Priesterschaft. Die zweite Stelle daraus (p. 100) ist zwar ebenso wenig ausschliesslich für die Gründe, aus welchen der Eintritt in die buddhistische Priesterschaft (unter die *saṃvāsā Sakkaputtissā*) begehrt ward — die särtlichen Klern des *Upālī*¹⁾ sollen denselben seinem Unterrichts im Schreiben (*lekham*), Rechnen (*ganana*) und Zeichnen (*ṭṭapa*) vor, damit nicht seine Finger, sein Kopf, seine Augen angestruagt werden —, beweist indessen zur Genüge, dass Kinder damals in den angegebenen Fächern unterrichtet wurden. Obgleich nun auch hierbei zunächst immer fraglich bleibt, ob diese Stellen wirklich für die Zeit, von der sie handeln, oder ob sie nur für ihre eigene Abfassungszeit beweiskräftig sind, so enthalten sie doch jedenfalls höchst willkommenere weitere Evidenz dafür, dass die Kenntnisse der Schrift in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus eine in Indien bereits in weite Kreise verbreitete war. Steckbriefe der Art, wie sie die eine Legende des *Mahāvagga* erwähnt, setzen voraus, dass sie von denen, welche es angeht, gelesen werden können. Auch die Felseninschriften des *Piyadasi* sind ja nur unter der gleichen Voraussetzung erklärlich, und da sie sich an das ganze Volk wenden, eben Zeugnisse für verhältnissmässig allgemeine Kenntnisse der Schrift ablegend. Das

1) Der den sonstigen Angaben nach noch dazu ein *Qūdra* war!

Diesbezügliche ergibt sich aus der Notiz des Strabo (nach Megasthenes) über die Angabe der Entfernungen auf den Meilensteinen der indischen Landstrassen, sowie aus seiner Nachricht (nach Nearch), dass die Indier ihre Briefe auf hartgezeichnetem Baumwollentuche *de aridāis lino purgatissimo* schrieben (s. Indische Skizzen p. 131. 132). — Aus dem säkularen Gebrauche der Schrift folgt nun aber keineswegs, dass dieselbe auch zu grösseren literarischen Dokumenten verwendet wird. Hart, Blätter, Rinde u. dgl. waren ein zu gewöhnliches Material; Baumwollentuche werden eben nur für Briefe erwähnt. Ueberhaupt findet sich nirgendwo, bei den Griechen oder in einheimischen Texten, eine Angabe, welche auf geschriebene Literatur hinwiese (wenn wir das obige pavad-pitthakam in einem Commentar des fünften Jahrhunderts aufnehmen, dessen Erwähnung übrigens in direktem Widerspruch mit der Angabe des Megasthenes steht, dass *griapsira* d. i. geschriebene Gesetze bei gerichtlichen Verhandlungen nicht verwendet wurden, s. Ind. Skizzen am a. O.). Die Worte des Dipavams p. 63: *bhiddikā mūhānagāṇa aññān ākama saṅgama* „the bhikkhu who held the Mūhānagāṇa set aside the first compilation and made a new one“ scheinen zwar allerdings nur von „a written and not a mental collection“ (d’Alwis p. 66) verstanden werden zu können, sind indes ihrerseits doch eben nur ein Bericht über eine im günstigsten Falle 1) 300–800 Jahr zurückliegende Begebenheit, nicht ein gleichzeitiges Zeugnis, und stehen resp. in direktem Gegensatz zu der Ind. Stud. V, 26 angeführten Angabe des Mahāvams Cap. 33 p. 207: „Den Text des phakantaya und die anūkaṇṭhā dann mūhāṇikā nur hinten hergebracht die frühern bhikkhū grosgelöst || Mangel schend an Klirigen (oder besser wohl: an Föhigen, *sattāṇa* = *akāṇṇa*) unzmehr (165 Jahre nach Piyadasi’s Zeit) die bhikkhū eingend sich | an lügen Besieku der Lehre in Büchern Bessen schreiben ihn“). Das indess ist allerdings wohl unbedingt anzunehmen, dass gerade der Buddhismus es ist, welcher auf Grund seines Strebens nach allgemeiner Verbreitung, auch über Indien hinaus, die schriftliche Codification seiner heiligen Texte zuerst ins Auge fasste, während die Bekanntheit, bei dem gerade entgegengesetzten Princip, erst sehr sekundär sich dazu verstanden haben werden (s. Ind. Stud. V, 19 ff.).

Ich benutze diese Gelegenheit, um in Bezug auf das Alter und die Herkunft der indischen Schrift die Unwandelbarkeit meiner auf Grund der bekannten paläographischen Facta gewonnenen Ueberzeugung von dem semitischen Ursprunge derselben auszusprechen. Ich bin indess mit der mir dafür von Edw. Thomas (in seiner trefflichen Angabe von *Prinsep’s essays* II, 43) gemachten „cohesion of so much of identity to the two sets of characters as a common but indefinitely remote starting point might be held to imply“ vollständig zufrieden; und mache nur, dass uns auch ein Schlüssel zur annähernden, wenigstens synchronistischen Bestimmung der Periode dieses starting point geboten ist, in dem Faktum nämlich der Identität mehrerer der indischen Charaktere mit den entsprechenden Griechischen, ein Faktum, welches mir eben zu erweisen

1) S. nämlich Ind. Stud. 3, 177 über das etwaige Alter dieses Werkes.

2) Wehalb diese Angaben unrichtig, resp. auf einem *superstition* (imporitanz) beruhen sollen, wie Turner p. LVII und nach ihm auch Muir II, 75 (und 70. 112) annimmt, vermag ich nicht einzusehen.

scheint, dass „the starting from that point“ auf der einen Seite nach Indien, auf der andern nach Griechenland, in wesentlich derselben Zeit stattfand. „Dass die indische Schrift einer ziemlich langen Zeit bedurft hat, um sich aus den wenigen semitischen Zeichen heraus zur Bezeichnung aller der zahlreichen dem Sanskrit eigenen Laute und in so ganz eigenthümlicher Weise zu entwickeln, wie dies geschehen ist, liegt auf der Hand“ (Indische Skizzen p. 131). — Für die neuerdings von Thomas geltend gemachte Ansicht, dass „the Pall-Alpha“ von den indischen Aборigines erfunden sei, so wie für die hohe, civilisirte Stellung, die er diesen überhaupt den kriechen Einwanderern gegenüber anweist, fehlt es, so weit ich weiß, schon kann, an irgend welchen materiellen Grundlagen, die dieselbe zu erhärten im Stande wären.

Auf pag. XXII hatte d'Alwis ein Citat aus der *Ākāśam Anguttara* (*nikāya*) im *ekampiṭṭa* angeführt, des Inhalts, dass „the *thera Mahākaccāyana*, according to his previous aspirations (*pubbapāṭhanāssava*) published in the midst of the priesthood (*sanghaṇaṭṭhe*) the three compositions (*pakaraṇaṭṭhayaṃ*), viz. *Kaccāyana-pakarana*, *Mahāniruttipakarana* and *Nettipakarana*“. Er hatte dann (auf p. XXIII) erwähnt, dass dieses letztere Werk noch existire, und dass „It has been suggested by my Panett that the style of this work, of which I give a specimen, would seem to differ from that of the Grammar.“ Auf p. 105—111 erhalten wir nun dies specimen, dessen Charakter denn allerdings bei Jelen, der vorurtheilhaftes herzutritt, die entschiedenste Ueberszeugung hervorrufen muss, dass ein Werk dieser Art unmöglich von Āriputta, sondern erst aus einer sehr sekundären Zeit, long after the Buddhist era — wie jener in der That von kritischem Geiste besessene Papāli des Vfa. schon aus dem *metre of some of the gāthās* darin (ebenso wie bei dem *Sandikkappa*) erschlossen hatte — herrühren kann. Wenn nun dieses Werk und das *Kaccāyanapakarapaṇa* eines und desselben Vf. zugeschrieben wird, so ist dies bei dem grossen Verschiedenheiten des Styles zwar allerdings auffällig, aber, wie d'Alwis ausführlich auseinander setzt, keineswegs unmöglich, da diese Verschiedenheit des Styles eben durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, resp. der Absicht bei der Darstellung (das eine Werk ist ein koncises Sātram nach Art der brāhmanischen *sātra*, das andere ein ausführlicher dogmatisch-exegetischer Commentar zu einem metrischen Text¹⁾), der Fragen und Antworten enthält, weltschweifig und breit, wie dies in dgt. Werken Regel ist) bedingt wird. Wohl aber ist es dann — die Einheit des Vfa. festgehalten — ebenfalls unmöglich, dass Āriputta das *Kaccāyanapakarapaṇa* verfasst haben könne, sondern es muss dann letzteres Werk eben natürlich aus derselben sekundären Periode wie das *Nettipakarapaṇa* herrühren. Die Alternative ist ganz einfach: entweder die Tradition, dass beide Werke denselben Vf. haben, ist falsch, oder sie ist richtig: im letztern Falle aber ist es nicht richtig, dass das *Kaccāyanapakarapaṇa* von Āriputta verfasst ist, da das *Nettipakarapaṇa* unmöglich von diesem herrühren kann. Nun, die Entscheidung

1) Dieser Text ist es wahrscheinlich, welcher Veranlassung geworden ist, das ganze Werk dem Āriputta zuzuschreiben: ja es ist möglicher Weise in der That, etwa wenigstens theilweise, auf ihn zurückzuführen. Wir wissen nämlich aus dem Randschreiben des Königs Asoka an die in Bhāhira tagende Synode, dass damals *apāṭhapaṇa*, die Fragen des Upatissa, d. i. eben des Āriputta, bereits einen Theil der heiligen Texte bildeten u. ind. Stud. III, 172

einer solchen Alternative kann in der That nicht zweifelhaft sein. Haben wir ja doch schon oben unsern Unglauben an die Identität des Vfs. der vorliegenden Grammatik mit Chripitru, auf Grund seiner ausgezeichneten Bekanntschaft mit grammatischen Verarbeiten, resp. auf Grund seiner einen hohen Grad von systematischer Reife bekundenden Stoffvertheilung, und des Mangels der von ihm anerkannten vollständigen Attahapadafurmas in den ältern Dokumenten der Sprache zur Genüge Ausdruck gegeben.

Es folgt (p. III—III) als eigenthümliches Schriftstück, eine Pāl-Petition nördlich einer Anzahl buddhistischer Priester an den britischen Gouverneur von Ceylon, Sir Ch. MacCarthy, um Ernennung des Vfs. zu dem Posten eines Councillor in the Legislative Council, die als höchst vortheilhaftes Zeugnis für die Achtung, in welcher derselbe bei seinen Landsleuten steht, ablegt, und deren Mittheilung hier offenbar aus dem ganz verständigen Wunsche hervorgegangen ist, zur Befriedigung der vorurtheillichen Neugier seiner utopischen Leser denselben zugleich mit seinem Werke auch einige Nachrichten über seine Person zukommen zu lassen, die wir denn auch hiermit mit bestem Dank acceptiren.

Hierauf reihet sich eine Aufzählung von 45 Pāl-Grammaren, die doch noch „defective“ sei und in welcher u. A. the names of many Pāl-Grammars exist in Burmah noch fehlen. Es sind dies natürlich aber nicht etwa Alles vollständige Pāl-Grammaren, sondern vielmehr auch Commentare zu dgl., so wie Schriften über einzelne Gegenstände der Pāl-Grammatik. — Es folgen zahlreiche Correctionen, und ein durch seine Ausführlichkeit dankenswerther Index (p. 123—132).

Den Schluss macht der Text des sechsten Buches des Kaccayanapakarapam nebst dem Commentar (anudhikappa) des Sanghanandin, in ainghalesischer Schrift. Letzter Umstand ist zu bedauern, da diese Schriftcharaktere schwer zu lesen sind und unnützte Mühe machen. Wir hoffen, dass der Vf. sich fortan, seinem Versprechen auf p. CXXXIII gemäss, nur der Roman Character für seine künftigen Schriften bedienen werde, und sehen denselben mit den besten Erwartungen entgegen.

Berlin, 18. April 1865.

A. W.

Momumenta sacra et profana et coelestibus praesertim bibliothecae Ambrosianae opera collegii doctorum ejusdem. Tomus II. Pentateuchi Syro-Hexaplaris quae supersunt cum notis. Accedunt nonnulli alia fragmenta Syriaca. Fasc. I. Edidit Soc. Obl. Antonius Maria Ceriani, doctor collegii bibliothecae Ambrosianae. Mailand, 1863, XVI u. 64 SS. gr. 4.

Schon durch Rüdman war es bekannt, dass das britische Museum unter seiner oder erworbenen syrischen Schätzen auch einen grossen Theil der syrischen Hexapla zum Pentateuch besitzt, und zwar „einen Theil der Genesis, den Exodus, Numeri und Deuteronomium“ (vgl. Zeitschrift Bd. XV S. 146). Herr Ceriani, der mit dem sogenannten Flase die europäischen Bibliotheken durchmustert, um die alten schriftlichen syrischen Denkmale aufzufinden und zu veröffentlichen, hat auch London besucht, um diese Ueberreste des Alterthums zu

reihen und zu verwerthen. Er fand daarbij den ganzen Exodus, einen Theil von Genesis und Numeri und eine kleine kirchliche Lektion aus Lactantius, dessen er zur Ergänzung einige Stellen aus Deuteronomium ausschliessen wird, wie sie Masius nach einem Codex gegeben. Er beginnt nun in diesem ersten Heften des zweiten Bandes seiner Sammlungen die Herausgabe der Fragmente des syrisch-hexaplarischen Pentateuchs, und zwar vorläufig mit Gen. 4, 8—9, 24; 16, 2—12; 20, 1—12; 31, 53—32, 11; 36, 2—37, 27. Anfang und einzelne Stücke in der Mitte fehlen in der unvollständigen Handschrift; das Ende der Genesis wie das von den übrigen pentateuchischen Büchern Vorhandene haben wir wohl in den folgenden Heften zu erwarten. Erfreulich ist, dass die Hexaplas, so möchte auch dieser Codex, wie der von Bérdaui benutzte zu Richtern und Ruth, die abweichenden Stellen der andern Uebersetzer nicht enthalten (vgl. n. n. O. S. 147), sich nicht bewährt; der Codex enthält nicht bloß die hexaplarische Gestalt der Stalger-Uebersetzung, sondern auch die wirklich hexaplarischen Fragmente. Dieselben dienen demnach bald zur Ergänzung, bald zur Berichtigung oder Bestätigung der griechisch erhaltenen.

So finden wir auch hier die Uebersetzung des שֵׁבַע הַבְּרִיָּה 4, 15 und 24 durch Symmachus mit שבועה, wie wir als früher als ἑβδομάς, septimum gekannt haben mit dem Sinne: nach sieben Geschlechtern (vgl. meine Abhandlung über Symmachus in meiner „Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben“ Bd. 1 S. 50), und mit Vorrecht zieht Hr. C. (S. 15 u. 18) die Autorschaft des Symm. in Zweifel, um die Uebersetzung dem Theodotion beizulegen, indem umgekehrt das erklärende Scholion, das zu Symm. gehört, wie es Procopius hat, hier an die anrechte Stelle gerückt ist. Zu 4, 25 erfahren wir, dass die Uebersetzung von עוֹלָם הָרִאשׁוֹן mit „damals war der Anfang“, welche wir als ananyne durch Holmes kannten, dem Symmachus zugehört, eine dem Wortsinne sich anschliessende Auffassung, die nun eine grosse Wahrheit enthält. Denn die Sechstafel ist eigentlich Mos eine Uebersetzung der altüberlieferten Kainistafel: Enoch entspricht, dem Sinne nach, dem Adam; Mensch, und Mensch soll offenbar eigentlich als der erste Stammvater für die Vorfahren Noah's, d. h. für die Abraham's, d. h. für die der Israeliten gelten. Damals (mit der Geburt Enoch's) begann man den Namen Gottes anzurufen, hier beginnt der Beruf, welchen die eigentlichen Vorfahren Israel's diesem verliehen haben“ (vgl. Jüd. Zeitschr. etc. Bd. 1 S. 174 f.). Später verfiel man auf allernhand geauhte Deutungen dieser Worte. — Dass die andern Uebersetzer in den Zahlen des fünften Cap. mit unserm hebr. Texte gegen die 70 übereinstimmen, dürfte erwartet werden, was auch durch Eusebius im Allgemeinen bezeugt; deutlich spricht es unser Syre zu V, 3. 6. 25. 26 aus. — Interessant ist die Bestätigung der Uebersetzung des Symm. ἀνεργία für חֲסִידוֹת 5, 23 u. 24, welche bereits Schlusener kennt und der Anhang bei Holmes bezeugt, hier חסידות, „Damit will offenbar Symm., der dasselbe Wort bei Noth 6, 9 mit ἀνεργία übersetzt, die Unschorheit in der Gesinnung Enoch's ausdrücken und dass ihn Gott vorzeitig von der Erde nahm, damit er nicht der Sünde verfallte, übereinstimmend mit der nachchristlichen jüdischen Auffassung, vgl. Urschrift S. 198. — Die Uebersetzung von שֶׁבַע 6, 16 (14) mit ἑβδομάς ist in meiner Abhandlung über Symmachus S. 59 besprochen; auch von ihr bezeugt

Hr. C. mit Unrecht die Autorechaft des R., um sie dem Theodotion zuzuschreiben. **פֶּחַ** in der hier notwendigen Bedeutung eines Harzes ist ein Hapaxlegomenon und konnte sich wohl mannichfachen etymologischen Erklärungen auch bei gelehrten Kennern der Sprache fügen. Zwar kennt der babylonisch-aramäische Dialect das Wort in der hebr. Pech, und das in der hebr., Gemara mehrfach vorkommende Wort wird daher auch hier von Onkelos und dem Syros angewendet, welcher letztere auch geradezu **פֶּחַ** 2 Mos. 2, 8 so übersetzt. Allein dem Palästinaer Symmachus konnte das Wort dennoch fern liegen, umso mehr da man offenbar daran Anstoss nahm, dass von Innen die Arche mit dem übelriechenden Pech bestrichen sein sollte, es dass bekanntlich der Midrasch den Unterschied hervorhebt, die Arche Noah's sei auch von Innen mit Pech bestrichen gewesen, während das Kästchen, in welchem Moses angesetzt wurde, nur von Aussen mit Pech, von Innen aber bloß mit Lehm bestrichen gewesen, sei es weil bei der Fluth dem stinkern Anstriche der Wasser ein wichtigerer Widerstand entgegenzusetzen werden musste, oder dass „jener Fynnus (das Knäblein Moses) nicht von dem üblen Geruche belästigt werde.“ Der Anatus zu dem Pech veranlaßte selbst Aquila, den allgemeinern Ausdruck **אֲשֵׁרֶף**, **כִּסְמִיטָא** zu wählen, das palästische Thargum (Pseudo-Jonathan) **כִּסְמִיטָא** zu setzen, also gleich dem **כִּסְמִיטָא** bei Moses, und auch das **כִּסְמִיטָא** des Saadja ist nicht geradezu Pech, da S. dieses Wort im Gegentheil bei Moses für **חֹרֶר** gebraucht, während er für **חֹרֶר** **חֹרֶר** beibehält. Auch Aben-Esra stellt neben diejenige Erklärung, **כִּסְמִיטָא** sei eine Art Pech, als eine andere hin, es entspreche dem arab. **قَطْر** **قَطْر**. Auch der alte Menachem ben Saruk bleibt bei der allgemeinen Bedeutung eines Schiffharzes und Aben-Esra stellt es nach einer dritten Erklärung mit **כִּסְמִיטָא** zusammen, so dass es die allg. hebr. Bedeutung, also Heilung, habe: **וְיִשְׁמְעוּ מִכִּסְמִיטָא מִשִּׁיחָה**. Und so darf es nicht auffallen, dass auch Symmachus einfach die Uebersetzung von **כִּסְמִיטָא** aufgenommen und mit einer etwas skrupulösen Wörtlichkeit dies sonst im Sinne liegende, hier aber unpassende Wort **καύστικον**, **כִּסְמִיטָא** beibehalten hat. Manche Abschreiber, denen die Uebersetzung auffallend war, zogen sie irrtümlich von **כִּסְמִיטָא** auf **חֹרֶר** zurück. — Eine bloß in Holmes' Anhang angegebene Abweichung der übrigen Uebersetzer von den 70 wird hier zu 7, 11 bestätigt, dass sie sämtlich mit unserm hebr. Texte 17 st. der bei den 70 ungenommnen Zahl des Monatstages 27 festhalten. Diese Aenderung der 70 rührt offenbar von der alten Annahme her, dass die Strafe der Fluth 12 ganze Monate gedauert habe, eine Annahme, welche auch im Namen Akiba's berichtet wird (Ednjoth 2, 10, vgl. meine Lehrtheke zur der Mischna 8, 48), und die nun nach 8, 14 das Wasser völlig erst am 27. des entsprechenden Monats im folgenden Jahre sich verlaufen hatte, so nahm man auch für den Anfang den 27. an. Seder 'olam rabba (c. 4) recknet in den 10 Tagen des Ueberflusses des Sonnenjahres über das Mondjahr, so dass die Strafe nicht zwölf Mondmonate, sondern ein volles Sonnenjahr gedauert habe. Ihrer Berechnung entsprechend, haben die 70 auch 8, 4, dass nach Ablauf von 150 Tagen die Arche am 27. des Monats auf den Bergen Ararat gelandt habe, womit dort

nach den oben angeführten Unmöglichen Stellen ändern wollen in **ἵσαν** = **ἐσαν**; allein gegenüber dem übermüthigsten Zeugnisse aller Allen, welche angeben, der Syrer übersetze **αργε**, Quell, während ferner das Wort **ἵσαν** in dieser Bed. der syrischen Literatur ganz fremd ist, war jene Conjectur mehr blödsinnig als wahr. Der Syrer der Hexapla hält offenbar an der syr. Tradition fest und giebt ohne Skrupel auch das griech. **ἵσαν** nach der alten herrschenden Ansicht wieder. — Ausser noch unendlichfachen sonstigen Bestätigungen blies die syr. Uebersetzung noch manches neue Fragmente, das, weil es von keiner Bedeutung ist, hier übergangen werden können, indem wir uns mit dem Hinweis auf die Stellen 5, 29; 6, 5 (4) Ende; 8, 13; 16, 2 begnügen, an welchen Stellen die im Griech. nicht aufbewahrte Uebersetzung des Symmachus, in der zweiten auch die Aquila's enthalten ist. Darin liegt auch offenbar der eigentliche Werth dieser Publicationen, denn diese späteren griechischen Uebersetzer sind ebenso Zeugen für die Textgestalt wie für die Sinnesauffassung der damaligen Zeit, und während Aquila durch seine, wenn auch streife, Wörtlichkeit höchst belehrend ist, so ist Symmachus als ein tief eindringender, sehr geschickt alle damaligen herrschenden Ansichten wiedergebender Uebersetzer ein berechteter Repräsentant seiner Zeit. Daher hat Symmachus auf die christliche Welt, welche auf die griechischen Uebersetzungen sich stützte, sehr Einfluss; Hieronymus und nach ihm die Vulgata folgen ihm mit Vorliebe, wie ich in meiner genannten Abhandlung nachgewiesen, was auch Hr. C. nicht verkennen, indem er S. 16 A. (z. 4, 15) bemerkt: Vulg. ejus auctor Symmachus valde delectatur. Die Wiedergabe der 70 selbst, auf deren Vergleichung Hr. C. eben so mühsamen, fast ermüdenden Fleiss verwendet, kann, so viel ich sehe, eine solche Bedeutung nicht ausprechen, und zwar selbst dann wenn man zugeben gönnt sein sollte, die hexaplarische Gestalt der 70 sei von wissenschaftlichem Werth, was sie aber keineswegs ist. Der Syrer übersetzt zwar mit sorgsamter Treue und gutem Verständnisse, doch ist er nicht so sklavisch, dass er nicht den Geiz seiner Sprache befragt und danach geändert, dass er ferner etwa den Einfluss der Peschito ganz von sich fern gehalten hätte und dass er nicht anderweltigen Traditionen gefolgt wäre. Ja, ihm scheint das hebräische Original nicht fremd gewesen zu sein, und, wie mich dünkt, hat er es manchmal befragt, so dass er bei allen sonstigen Uebersetzervorlässen, die ihm unverkümmert ausgesetzt sind, nicht als ein vollkommener Zeuge für die ihm vorliegende Gestalt des griech. hexaplarischen Textes mit Schärfe benutzt werden kann. Schon dass er an manchen Orten sein griechisches Original zur Seite nimmt, zeigt, dass er an mancher Auffassung der 70, die er nicht ändern konnte und wollte, Anstoss nahm und sich für seine Person damit wahrte, dass er das griechische Original mit gab, um zu zeigen, die Verantwortlichkeit der eigenthümlichen Uebersetzung ruhe nicht etwa auf ihm. Schlagende Beispiele sind zu 8, 11, wo die ihm vorliegende Lesart **αργε**, von ihm trennend mit **ἵσαν** wiedergegeben, ihm so auffallend war, dass er sie im Originale beifügte, obgleich er Vers 20 **ἀλογητοῦσα** mit noch auffallenderer Wörtlichkeit **למאן ἵס** wiedergibt, ohne etwas darüber zu bemerken. Ebenso zu 8, 22, wo die 70 **αργε** mit **cal fax** übersetzen; der Syrer folgt ihnen mit **||,Lo**,

aber nicht genau das Original an, damit man ihm kein Mißverständnis aufbürde. Die 70 sind in ihrer Uebersetzung consequent, halten daran auch Ps. 74. 17 und Zech. 14. 8 fest, während an andern Stellen die Bedeutung des Wortes verschwimmt; auch dem syr. Uebersetzer verleiht er seine Treue nicht, aber wie hier scheint er auch an der Psalmstelle sein Bedenken nicht ausdrücken zu können, nimmt die abweichende Uebersetzung von Aquila, Symmachus und der Quinta auf und fügt noch ein Scholion hinzu. Die 70 scheinen übrigens an dieser Uebersetzung durch das Aramäische verleitet worden zu sein. Dort heissen חרץ die ersten noch arten Früchte, und auch אחרץ, etwas frühzeitig thun (vgl. Buxt.), daher nehmen auch hebr. Schriftsteller, darunter auch Symmachus, חרץ Hieb 29. 4 als Jugend, und das Thargum will mit seinem חרציה offenbar dasselbe sagen, und daher faßten die 70 חרץ nach damaligem Sprachgebrauche als „Frühling“ auf. Wenn wir der Samaritaner Gen. 31. 40 חרף für חרב lesen, so mag auch er unter seiner Lesart nichts Anderes als Schneeschitten verstanden haben; der samarit. Uebersetzer wird zwar סחב = סחור, also herbstliche Kälte, allein Abu Saïd setzt حر dafür, Hitze, und da er nicht dasselbe Wort wie Sandas gebraucht, der حر setzt, so ist auch wohl nicht eine Abhängigkeit von Saad. anzunehmen, vielmehr gleichfalls eine Bekanntschaft mit dem aramäischen Sprachgebrauche. Dem Syrischen hingegen ist diese Bedeutung fremd, und daher scheint der Uebersetzer an ihr Anstoß.

Dass ihm der hebräische Text nicht fremd gewesen, scheint mir daraus hervorzugehen, dass er zuweilen, namentlich für die späteren Uebersetzer, Ausdrücke wählt, die mit dem Hebräischen völlig übereinstimmen, und zwar auch dann wenn dieselben im Syrischen nicht so geläufig sind. So gibt er in 6. 14 (13) Symmachus mit عجل, zu 8. 2 Aquila mit ὁμοῦ, zu 37. 17 (18) Aquila und Symmachus mit ἄνδρα wieder. Am Auffallendsten ist, wenn er 9. 14 die Worte der 70: *de res ovregale us* wiedergibt mit اهداب اهداب. Ein Verbum خن (das eine Nun ist wohl fehlerhaft) kommt sonst im Syrischen nicht vor, auch im Hebräischen ist [?] hier ein Haplogophonem, und der Syrer scheint gleich Onkelos und dem samarit. Uebersetzer einfach aus dem Texte hinübergeworfen zu haben, während der Syrer der Psalme ebenso wie das Jerusalemitische Thargum umschreiben. Jedenfalls verdient es eine genauere Untersuchung, ob und in welchem Grade der syrisch-hexaplarische Uebersetzer mit dem hebr. Texte bekannt war.

Betrachten wir nun das Dargebotene von der Seite, inwiefern es unsere syrische Sprachkenntnis bereichert, so kann natürlich nicht viel erwartet werden, doch gehen wir nicht ganz leer aus. So ist رحبا 7. 15, bedrängt, unsern Wörterbüchern fremd, ترمدا 9. 23, vorderer Theil ist Bernstein nur durch eine Stelle aus Asseman B. O. bekannt, das Ethp. ὄσιν für ὀσινον, ungerichtet behandelt werden, findet sich nur hier 16. 5, auch حنبا, wenn es auch 36. 43 das Partic. καταποδονημένα wiedergibt, ist in sub-

stammiſchem Gebrauche ſonſt ungewöhnlich. Andere Wörter ſind in unſerm Wörterbuche ſo kurz belegt, daß ihre Bedeutung bezweifelt werden könnte. So führt Michaelis für $\text{ܐܕܪܐܝܬܐ} = \sigma\alpha\sigma\alpha\gamma\gamma\alpha\lambda\alpha\varsigma$ hies Philox. Marc. 6, 8 an; doch kommt es auch dort noch Lat. 5, 14, in der Hexapla Dan. 2, 18 Richt. 4, 10, Delagardii analecta 153, 26 und hies 8a Z. 3 vor. ܐܕܪܐܝܬܐ , ܐܕܪܐܝܬܐ — und ܐܕܪܐܝܬܐ — belegt das Wörterbuch nicht, für erſteres, dem Caſt. die verſchiedenartigen Bedeutungen beilegt, bringt Mich. eine einzelne Stelle nach, doch vergleiche man für erſteres Barhebr. 568, 20. Reliquias 29, 17 u. 109, 3 und hies 9b Z. 1, für das zweite Barhebr. 225, 20 u. 318, 19, deſſen Gefährte ed. Lengerke Part. III, 9, Delagardii analecta 62, 18, und endlich für leiſteres Barhebr. 96, 19 und Reliquias 21, 25. ܐܕܪܐܝܬܐ belegt Bernſtein mit einer Stelle Eſſén's und weist bereits (vor Sach's Beiträge II, 60) auf $\sigma\alpha\sigma\alpha\gamma\gamma\alpha\lambda\alpha\varsigma$ hin; es findet ſich auch hier 10a Z. 13, ܐܕܪܐܝܬܐ , ahraſo iſt nicht belegt, es findet ſich hier 8, 11 u. Anm. 8, vgl. die Bemerkungen des Herausgebers. Auch ܐܕܪܐܝܬܐ iſt nicht belegt und findet ſich hier 8, 11b Z. 5. ܐܕܪܐܝܬܐ in der Bed.: von ſich abwehren, iſt zwar bei Bernſtein etwas mehr als bei Caſt. belegt; aber doch immer ſpärlich genug, während es doch ein ſehr gebrauchlicher Ausdruck iſt, vgl. Barhebr. 420, 18. Eſſén I, 422 D. Delagardii analecta 98, 1, 177, 19, 183, 16, 185, 26. Didascalia 84, 5. Kueſſil Theophania I c. 47 Ende, c. 7b. IV c. 8. V c. 7, 18, 35, 41, 46 Ende und hier 11b, 1 Z. Es hat offenbar anſetzt die bibl. Bed. von ܐܕܪܐܝܬܐ , ſich anſchließen, ſich mittheilenden, und daher in der Mithrae bei Gelübden oder bei ſonſt verbotenen Dingen: ſich löſen, befreien, erlauben laſſen, vgl. Schabbath 26, 5, Moed katan 3, 1, 2. Necharum 2, 5. Naſir 5, 3. Tohoroth 5, 5, 6. Aus dieſem geſtaltlich religiöſen Gebrauche leitet ſich denn der im Syriſchen erweiterte ab. ܐܕܪܐܝܬܐ , Beſuch, hier 13b Z. 6 iſt auch wenig bezeugt. Für ܐܕܪܐܝܬܐ Wunde, hat Caſt. keine Stelle; es kommt außer hier 1 Moſ. 4, 23 noch ſerner in der Hexapla vor. Iſa. 53, 5. Spr. 29, 30. — ܐܕܪܐܝܬܐ , zurückgehalten werden, iſt durch Röm. 15, 22 belegt, man füge hinzu; Barhebr. 338, 1. Boſtreus 3, 30, hier Aquila zu 8, 1. — Für ܐܕܪܐܝܬܐ , zweifelhaft, ängſtlich ſein, weiſt Michaelis nur eine Stelle nachzutragen, es findet ſich auch Barhebr. 591, 19. Reliquias 74, 10, 76, 22. Symm. Ps. 77, 5. Iſa. 19, 8, 49, 13. Schollon zur Hexapla Kigl. 1, 13; Dan. 2, 1. Hex. u. Symm. V. 3. De Lagardii analecta 117, 30 und hier 32, 7(8). Daher dann ܐܕܪܐܝܬܐ zweifelhaft, Reliquias 79, 5, und für ܐܕܪܐܝܬܐ füge hinzu Barhebr. 232, 16. Reliquias 73, 5. Theoph. IV c. 21. V c. 35. Boſtreus 3, 29. Symm. Ezech. 5, 15.

Jedenoch es ſei damit genug! Es iſt nur noch zu bemerken, daß einleitend auf den 15 erſten Seiten Fragmenta aus einer die Inhaltsangabe der Geſenſis enthaltenden Schrift vorgehen, die Praefatio noch nach dem Buche der Jubiläen die Namen der Frauen der Patriarchen mittheilt — Dinge, die einen ſehr zweifelhaften hiſtorich-religiöſen Werth haben. Die raſchere Veröffentlichung der andern Theile des Pentateuchs wäre recht erwünſcht; nur dürfte die Behandlung knapper ſein und der Preis dem Umfange angemessener. Wie es

jetzt mit den neuern Erscheinungen der syrischen Literatur steht, so scheint sie geradezu dazu verdammt werden zu sollen, als Gegenstand des antiquarischen Lurus zu werden. Dass dies der Wissenschaft nicht frommt, braucht nicht bemerkt zu werden.

Frankfurt a. M. 8. Juni 1864.

Geiger.

Im Mälik's Landſyat al aſal mit Umroddin's Commentar. Ein Lehrgeſicht über die Formen der arabiſchen Verba und der davon abgeleiteten Nomina, überſetzt und mit kritiſchen Anmerkungen verſehen von Prof. Dr. Kellgren. Auf Grund des handſchriftlichen Nachlaſſes Kellgren's bearbeitet, mit Zuſätzen vermehrt und unter Hingabe des arabiſchen Textes herausgegeben von Dr. W. Volck. St. Petersburg, 1864. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg, VII^e Série Tome VII, No. 6.) Fol. 288. Vorrede, IV 88. Text, 62 88. Uebersetzung, Anmerkungen und Wörterverzeichniſſe. Leipzig in Commis, bei L. Voss (20 Ngr.)

Die in Bd. VIII S. 613 dieſer Zeiſchrift angekündigte Herausgabe obiger Uebersetzung wurde durch den Tod ihres Verfaſſers (s. Bd. XII S. 599 Anm.) längere Zeit verſpätet. Erst im J. 1864 gelang es mir, den damals in Leipzig ſindirenden Dr. Volck, jetzt Profeſſor der ſemitischen Sprachen in Dorpat, für eine Ueberarbeitung des mir von Kellgren's Wittve anvertrauten Manuscriptes zu gewinnen, und später übernahm die kaiserlich russische Akademie mit gewohnter Liberalität den Druck sowohl des Textes als der Uebersetzung. So hat man nun in dieſem Werke und der Alfiſa das ganze grammatische System des Magrebiners Ibn Mälik, das ſich in manchen Punkten von denen der ſittlichen Sprachgelehrten unterſcheidet. Die Materien folgen so auf einander: das Activ-Perfectum der einfachen drei- und vierbuchstabigen Verba, das der erweiterten Verba, das Activ-Imperfectum, das Passivum, die Imperative, die Participle und andere Verbaladjektiva, die Infinitive mit ihren Nebenformen, die Nomina des Ortes und der Zeit, der Menge, des Gefaſſes und Werkzeugs. Auf die Uebersetzung folgt eine alphabetische Erklärung der im Texte vorkommenden grammatischen Kunstwörter. Die Anmerkungen unter der Uebersetzung beſchäftigen ſich fast alle mit Berichtigung des von Wallin 1851 in Helsingfors autographirt herausgegebenen Textes nach einer ehemals dem Scheich Tanſhwi, dann dem Prof. Kellgren und jetzt mir angehörigen magrebinischen Handſchrift (TM). Diese Verbesserungen ſind meiſtentheils treffend und nöthwendig; viele derselben werden durch eine vor drei Jahren von Herrn Dr. Friederici der Leipziger Univerſitäts-Bibliothek geſchenkte Handſchrift aus Damaskus (L) beſtätigt. Da Kellgren keine neue Textausgabe beabſichtigte, so konnte er nichts anders thun als die kritischen Anmerkungen zu ſeiner ſchwediſchen Uebersetzung, Helsingfors 1854, in der deutſchen Bearbeitung wiederholen; Prof. Volck ſeinerſeits hätte wohlgethan, jene Berichtigungen aus den Anmerkungen in den Text zu verſetzen. Wora erst so vieles offenes Falſche und dann erst das Richtige geben? Sollte aber der Walliſche Text etwa wegen ſeiner Seltenheit noch ab-

gedruckt worden, so musste dies mit diplomatischer Genauigkeit geschehen, so dass alle darauf bezüglichen Anmerkungen auch auf den neuen Abdruck gepasst hätten. Dagegen sind die von Wallin vollständig gesetzten Vocale hier mit wenigen Ausnahmen weggelassen und so eine Menge dazw. geleistete Berichtigungen gegenstandslos geworden; auch in den Consonanten kommen Abweichungen von Wallin vor, theils inconsequenter Weise aus den Anmerkungen aufgenommen oder selbstgemachte Verbesserungen, theils aus Versehen oder durch unrichtige Nachhilfe entstandene Verschlimmerungen, von denen in den „Berichtigungen“ auf der letzten Seite des Buches keine einzige zu finden ist. Gegen Wallin ist bei Worthailungen zwischen zwei Halbversen dem letzten Buchstaben des ersten Theils statt der Median- die Finalform gegeben, wodurch jeder der beiden Theile das Ansehen eines selbstständigen Wortes bekommt. Anderwärts ist zwar die richtige Medianform gebraucht, aber ohne den nöthigen Verbindungstrich zwischen den beiden Halbversen. Ferner sind verdoppelte Consonanten zu dem ersten statt zu dem zweiten Halbverse gezogen. Ganz recht steht

S. 17 Z. 17 **مَرْنَتْ** und die darauf bezügliche „Berichtigung“ ist zu streichen.)

Auch einzelne Buchstaben und ganze Syllben haben sich bald aus dem ersten in den zweiten, bald aus dem zweiten in den ersten Halbvers verirrt. Ein oft wiederkehrender Versatz gegen die Rechtschreibung ist die Setzung des *Üenna* vor einem Teßild anjontentem. Auch die häufige Verwechslung des *Wasta* mit *Medda* hätte vermieden und überhaupt die Druckcorrectur etwas sorgfältiger geübt werden sollen. — Mehrere dieser Hagende Fehler gehen auf Wallin und Kellgren zurück, welcher letztere auch einige richtige oder bessere Lesarten in TM übersehen hat, die ich hier, nebst einigen aus L., nachhelfe. S. 7 Z. 12 „**بِينِيَانَه**“ L.

S. 6 Z. 1 „**بِيَخْلَ**“ L. **بِيَخْلَا** und druckl. Z. „**بِيَخْلَر**“ S. 6 Z. 1 „**بِيَخْلَر**“ S. 6

Z. 7 „**تَغْيِيَنَ الْكَسْر**“ L. **تَغْيِيَرُ الْكَسْر** „so kann nur Keara gesetzt werden.“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

وَحَلَقِي L. **وَحَلَقِي دَحَلَقِي** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“ druckl. Z. „**وَلَع**“ L. **وَلَع** S. 6 Z. 9 „**وَحَلَقِي دَحَلَقِي**“

[illegible]

das Richtige: „man hat es sich zum Gesetze gemacht, den mittlern Stammconsonanten davon mit Damma auszusprechen.“ S. 10 Z. 10 und 15, und S. 12 Z. 4 ist *مَفَاخِر* nach *مَدَّ* und *لِلمَفَاخِر* nach *عَلِمَ* nicht Subjectivgenitiv: „die Ueberlegenheit eines Wettfeindes“, sondern Objectivgenitiv: die Besiegung eines (mit dem Sieger) Wettfeindes. S. 13 Anm. 1 zu streichen. An sich ist das *يَمْتَنِعُ* in TM als Besiegungsmachende ebenso richtig wie *يَمْتَنِعُ* bei Wallin und in L., aber das folgende *وَجَارٍ* fordert die letztere Lesart. Anm. 3 „وَأَوَّلًا“ (d. vordem) 1. *وَأَوَّلًا*. Kellgren führt kluge an: *أَوْ مَعًا عَيْنُهُ*, werauf natürlich folgen muss *أَوْ لَامُهُ وَأَوَّلًا*, wie auch wirklich in TM und L. steht. Abgesehen von dem richtigen *وَأَوَّلًا* statt *وَأَوَّلًا*, ist der breitere Ausdruck in TM dem kürzern und ebenso verständlichen bei Wallin nicht „vorzuziehen“. *أَوْ لَامُهُ وَأَوَّلًا* hängen unmittelbar von *كُونَ* ab. S. 15 Anm. 8. TM und L. haben unabweifelhaft richtig *أَرْتَعِشُ* statt *أَرْتَعِشُ*; aber *أَرْتَعِشُ*, ebenfalls in beiden statt Wallin's *أَرْتَعِشُ*, ist nicht in *أَرْتَعِشُ* oder *أَرْتَعِشُ* zu verwandeln, sondern *أَرْتَعِشُ* zu lesen, gleichbedeutend mit *أَرْتَعِشُ*, was im Kämbe zur Erklärung von *أَرْتَعِشُ* dient. S. 19 Anm. 5. *ذَلَسَ* (so) in TM ist keine „erste Form“, sondern Schreibfehler statt *ذَلَسَ* bei Wallin, womit das aus diesem Stamme entstandene Quadriliterum *ذَلَسَ* erklärt wird. S. 23 Anm. 4. Die aus de Saey genommene Angabe, dass auch *فَاعِلٌ* und *مَفْعُولٌ* schließliche Actiivum und Passivum bedeute und die vollständige Bezeichnung des letztern *مَا لَمْ يَسْمَ فَاعِلُهُ* sei (wo wenigstens, wie bei de Saey, *الَّذِي* statt *مَا* stehen sollte), beruht auf Irrthum: s. Beiträge z. arab. Sprachkunde in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Cl. d. K. Sachs. Ges. d. Wiss. 1864, S. 267 Z. 7 ff. S. 26 Anm. 4. *وَمِمَّا*, vollkommen richtig und durch L. bestätigt, hängt von *فَاعِلٌ* (S. 13 Z. 3) ab: „aber (der Imperativ) von der Form, mit welcher jene Suffize sich nicht verbinden, erhält einen ruhenden letzten Consonanten.“ S. 28 Z. 8 „activer“ sehr transitiver (Gegensatz zu S. 29 Z. 12). S. 31 Anm. 4. Bei Wallin steht richtig *نَيْنٌ* nach ägyptischer Welsch ist *نَيْنٌ*. S. 35 Z. 1 „أَنَّمْ“ 1. *أَنَّمْ*. S. 15 „فَعْلَةٌ“ und „سِرْقَةٌ“ 1.

فَعَّلَ und فَعَّلَ, wie S. 1. Z. 7; dann فَعَّلَ mit dem Beispielsatz فَعَّلَ folgt ja in der nächsten Zeile. (Vgl. Mafassel S. 5. Z. 5). Ann. 5. Die Lesart in TM ist nicht „besser“ zu nennen; im Gegentheil verbindet sich der durch L. be-
 vichtigte Nominativ bei Wallis recht gut mit dem Vorhergehenden, was dann
 ثُمَّ الْقَعِيلُ zu lesen ist. S. 41 Ann. 1. Nicht „richtiger“, sondern allein
 richtig; s. Mafassel S. 4. Z. 14. — S. 43 Ann. 1. „Steht إِذَا“ 1. Statt إِذَا;
 „إِذَا“ 1. إِذَا. S. 44 Ann. 2. Gegen Freytag's رَمِيَا und رَمِيَا giebt der Künste
 ausdrücklich رَمِيَا und رَمِيَا nach der Form رَمِيَا, nicht رَمِيَا. S. 45 Z. 4
 „سَلَقَا“ 1. سَلَقَا nach der Form سَلَقَا. Das gegen die Anwendung des
 Künste von Freytag سَلَقَا statt سَلَقَا geschriebene Wort ist ein unregelmäßiges u.
 speziell von dem bei ihm fehlenden Infinitiv سَلَقَا nach der Form
 فَعَّلَا. S. 46 Z. 16—17. Der Text sagt wörtlich: „und mit فَعَّلَا haben
 sie (die Araber) أَفْعَلُوا sich begnügen lassen“ d. h. für den eigentlichen Infinitiv
 von أَفْعَلُوا haben sie auch die Ersatzform فَعَّلَا aufgestellt. S. 47
 Ann. 1. اسم, wie auch L. richtig hat, bedeutet اسم المصدر (s. S. 48 Ann.
 5), was مَرَّةً im Verhältnisse zu مَرَّةً oder مَرَّةً in der That ist. S. 49
 Ann. 1. فَارَقَ بَدَقَ وَ: „und danach beobachte eine richtige Continuität“,
 d. h. befolge diese Regel in allen einschlagenden Fällen. S. 50 vorl. Z. „diesem
 beiden“ 1. diesem (vorher angeführten mehreren). S. 50 Z. 11 u. 12 „und auch
 nach مَفْعَلَا (welches so gebildet). Auf die Form أَفْعَلُوا wird“ u. s. w. Dafür
 schreibe man: auch مَفْعَلَا und أَفْعَلُوا werden u. s. w. Hängen in dem erklä-
 renden Wortverzeichnis übergehe ich und wünsche zum Schlusse, dass das
 Buch trotz der gemachten Anstellungen recht fleißig benutzt werden möge

Vilshaker.

Druckfehler.

| | | | |
|-------|-----|-------------|----------------------------------------|
| Seite | 375 | Z. 5 v. u. | lies Reverse statt Avers |
| " | — | Z. 3 v. u. | l. Gaveriet st. Averses |
| " | 383 | Z. 23 v. u. | l. Schapar st. Schaper |
| " | 389 | Z. 3 v. u. | l. Rustan st. Rustan |
| " | 391 | Z. 14 v. u. | l. das R. st. das R |
| " | 392 | Z. 18 v. u. | l. Ställe st. Ställe |
| " | 397 | Z. 11 v. u. | l. altar st. tempel |
| " | 398 | Z. 5 v. u. | l. Umge st. Umge |
| " | — | Z. 1 v. u. | l. Bagistane st. Bagistane |
| " | 403 | Z. 12 v. u. | l. Dinan st. Dinan |
| " | 407 | Z. 6 v. u. | l. Ur st. Er |
| " | — | " | l. Im st. Im |
| " | — | Z. 7 v. u. | l. Im st. Im |
| " | 408 | Z. 18 v. u. | l. Faler st. Faler |
| " | — | Z. 22 v. u. | l. Kirmanschahan st. Kirmanschahan |
| " | — | Z. 14 v. u. | l. and st. d. |
| " | 409 | Z. 7 v. u. | l. Nebakadraxer st. Nebakadraxer |
| " | — | Z. 14 v. u. | l. Abweichungen st. Abweichungen |
| " | 412 | Z. 16 v. u. | l. wenigen st. wenig |
| " | — | Z. 7 v. u. | l. nur st. and |
| " | 432 | Z. 18 v. u. | l. לכאכישא st. לכאכישא |
| " | 424 | Z. 5 v. u. | l. Zeichen st. Zeichen |
| " | 448 | Z. 16 v. u. | l. Ut st. Ut |
| " | — | Z. 11 v. u. | l. Chugrai st. Chugrai |
| " | 456 | Z. 15 v. u. | l. توراندخت st. توراندخت |
| " | 467 | Z. 13 v. u. | l. so wie die st. so wie |
| " | 469 | Z. 7 v. u. | l. Westen st. Osten |
| " | 473 | Z. 5 v. u. | l. nehmen ist l. umhundert |
| " | 477 | Z. 7 v. u. | l. Main st. Main |
| " | 481 | Z. 3 v. u. | l. Gendischapur st. Zaren |
| " | — | Z. 10 v. u. | l. Gendischapur st. Zaren |
| " | 482 | Z. 11 v. u. | l. Gendischapur st. Zaren |
| " | — | Z. 1 v. u. | l. durch st. durch die |
| " | 483 | Z. 7 v. u. | l. Reich st. Reich |

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

- 650. Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Igtau (Mähren).
- 651. „ Joseph Karbacek, Hörer der Rechts u. d. k. k. Univ. in Wien.
- 652. „ Adolf Wolf, Cand. theol., Conrector der höheren Stadtschule in
Altena (Westphalen).
- 653. „ Aug. Hildebrandt, Stud. philol. in Marburg.
- 654. „ Dr. Otto Donner in Helsingfors.
- 655. „ Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich.
- 656. „ Dr. Samuel Kohn in Breslau.
- 657. „ Dr. Alexander Kohn in Breslau.
- 658. „ P. Johannes Böllig, Prof. der arabischen Sprache an der Sapienza
und Scriptor an der Vaticianischen Bibliothek in Rom.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herrn Prof. Gilemann, Conrector am Gymnasium in Salzwedel, Consistorialrath Dr. Niedner, Prof. der Theol. in Berlin (gest. d. 12. Aug. 1865) und Geh. Kirchenrath Dr. Käufler, Hofprediger in Dresden (gest. d. 10. Sept. 1865).

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

- Herr Dr. A. W. Th. Jegenhoff, Lehrer der Niederländisch-ostindischen Sprache in Delft.
- „ Dr. H. Sehnur, Privatdocent an d. Universität in Heidelberg.
- „ P. Dr. Pius Zingerle von Mühl, Oct. 1865 an: im Benedictiner-Stift
Münsterberg in Tirol, Post-Mals.

2709. *Incarnations of Vidyasagara*. A tale from the Sakuntala of Kalidasa. Calcutta, 1864. 8.
 2710. — — Instructive stories compiled in Bengali. 2d ed. Calcutta, 8.
 2711. — — A discourse on the Sanskrit language and literature. 2d ed. Calcutta, 1863. 8.
 2712. — — Exile of Santa. 5th ed. Calcutta, 8.
 2713. — — Biography translated into Bengali from Chambers's educational course. 6th ed. Calcutta, 1862. 8.
 2714. — — The Mahabharata in Bengali. Introductory chapters. 2d ed. Calcutta, 1863. 8.
 2715. — — History of Bengal. Part II. 12th ed. Calcutta, 8.
 2716. — — Kathamala or select fables of Aesop translated into Bengali. 5th ed. Calcutta, 1864. 8.
 2717. — — Bodhidaya or rudiments of knowledge. 24th ed. Calcutta, 1864. 8.
 2718. — — Introduction to Sanskrit Grammar in Bengali. 13th ed. Calcutta, 1864. 8.
 2719. — — Exemplary and instructive biography. 8th ed. Calcutta, 1864. 8.
 2720. — — Beni Panchabimbhati. 8th ed. Calcutta, 1861. 8.
 2721. — — Varna paricaya. (Bengalisches ABCBuch.) B. 1. (27. Aufl. Calcutta, 1921.) II. (18. Aufl. Calcutta, 1921) separat. 8.
 2722. — — Vidhach-rivāha (Die Wiederverheirathung der Wittwen). 3. Aufl. Calcutta, 1919 separat. 8.

Von der K. K. Orientalischen Akademie in Wien:

2723. Osmanische Sprichwörter. Herausgegeben durch die K. K. Oriental. Akademie in Wien. Wien, 1865. 8.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2724. *Weber, A.*, Die Rhina-Tapanly-Upanishad. Berlin, 1864. 4.
 2725. *Schier, C. H.*, Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asseruatur. Lipsiae, 1865. 4.
 2726. *Matthes, H. P.*, Verslag van een uitstapje naar de Ooster-Indiëten van Caloes almede van verschillende togtun in die afdeeling ondernomen van 25 Sept. tot 22 Dec. 1864.
 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Herausg. vom histor. Vereine für Steiermark. 1. Jahrg. Gratz, 1864. 8.

Von Herrn Staatsr. von Kunik in St. Petersburg:

2728. *Pèlerinage en terre Sainte de l'homme Russe Daniel, au commencement du XIIe siècle (1113—1116). Traité pour la première fois etc. par Abraham de Nareff.* St. Pétersbourg, 1864. 4.

Von den Verfassern:

2729. *Geilke, Gabriel*, Beskrifning öfver Kaja. Alexanders-Universitets i Finland Muhammedanska Myntsamling. (Afr. or Acta Societatis Scient. Fennicae.) Helsingfors, 1862. 4.
 2730. — — Jolha Kirja. Helsingfors, 1863. 8.
 2731. — — Salomon Samantaskut ja Saarnaja. Helsingfors, 1865. 8.

Durch Austausch von Hrn. Staatsr. von Schlegler in St. Petersburg:

2732. *J' t'liān & ai k'ia l.* (Die 4 Bücher mit Erklärungen Kang-hi's.) 12 Hefen in 2 Bänden. 8.
 2733. *Tzē wēi.* (Chinesisches Wörterbuch nach Schlüssel.) 14 Hefen in 4 Bänden. 8.

2734. Si tū tso kl. (Beschreibung des Laufs der Gewässer in der westlichen Gegend d. d. im chines. Turkestan und in der Dsungarei.) 5 Hefte. 8.
 2735. Xām kīm tūm ch. (Beschreibung der Mandschurei.) 12 Hefte. 8.
 2736. I kīm Th. 1. I tū. Th. 2. Chēm 1. (Das Buch der Verwundungen.) 2 Hefte. 8.
 2737. Sī klūs kl. (Memoiren über den westlichen Flügel.) 4 Hefte. 8.
 2738. Chām tūm xī kīm u ch. (Das Buch der alten Dichtungen. Das dritte klassische Buch.) 4 Hefte. 8.
 2739. Kūm kl. (Erdbeschreibung China's unter der Dynastie Ming.) 2 Hefte. 8.
 2740. Ū aum pū. (Verschiedene Schriftproben und Schriftproben des Schachspels.) 4 Hefte. 8.
 2741. Jō klūs ch. (Gespräche zwischen einem Anhänger des Confucius und einem Christen.) Handschrift. 1 Heft. 8.
 2742. Sī xīm pū kl. (Grosses edictales Blatt, China von China.) 64.
 2743. Slib-o-litum Chassarum. 185 Blätter.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2744. *Reinisch*, 8., Die ägyptischen Denkmäler in Minuar. Wien, 1865. 8.
 2745. *Kuhn*, 8., De Pentateuco Samaritano ejusque cum versionibus antiquis man. Lipsiae, 1865. 8.
 2746. *Ne'wān. Ibn-Said*, Die himjarische Kaidah. Herausgegeben und übersetzt von *Alfr. von Kremer*. Leipzig, 1865. 8.
 2747. *Ahanhof*, 8., de, Mémoires sur Khokan, poète persan du XII^e siècle. Paris, 1865. 8.
 2748. *Muir*, J., Progress of the vedic religion towards abstract conceptions of the deity. (Royal As. Society of Great Britain and Ireland.) London, 1865.
 2749. — Yama and the doctrine of a future life according to the Rig- Yajur- and Atharva-Vedas. (Royal As. Soc. of Gr. B. & Ir.) London, 1865. 8.

Von dem Vorstande des Vereins für Erdkunde zu Dresden:

2750. *Beier* und *Zweiter Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden.* Dresden, 1865. 8.

Von Herrn Dr. Zarenba in Moskau:

2751. Tatarisches ABCbuth. Kamen, 1864. 8.
 2752. Kinderbücher-Buch. Tatarisch (بچوں کا کتاب) Kamen, 1864. 8.
 2753. Robinson Crusoe. Armenisch. Tiflis, 1857. 8.
 2754. Lebensregeln. Armenisch. Tiflis, 1856. 8.
 2755. *Nyrop*, A. S. von, Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen. St. Petersburg, 1851. 8.

Von den Verfassern, Herausgebern u. s. w.:

2756. *Goldenthal*, Jan, Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache. Wien, 1865. 8.
 2757. *Steiner* Heinrich, Die Matwalliten oder die Freidenker im Islam Leipzig, 1865. 8.
 2758. Chotam Tochnit (Hebräische Synonymik) von *Abraham Bejarachi* aus Bessera. (XIII. Jahrh.) Nach der einzigen, Leydener Hs., nebst Anhang von *G. J. Polak*. (Auch mit hebr. Titel: חֹתָם וְכוֹתָם) u. s. w.) Amsterdam, 1865. 8.

- 2759 *Hermanni Hupfeldi* Commentatio quæ fœderum monetae apud ceterum hebæicorum scriptores cum legibus easalide collatas examinantur. Halle 8. MDCCCLV. 4.
- 2760 *Abulfaizi Annales Samaritani* . . . et, et prolegomenis introitus *Fel. Vilmor*. Gotha; 1865. 8.
2761. *A. Theodor*, Commentatio de vi quam græca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judæorum exercuit. P. L. R. Hamburg 1835—1837. 4.
- Von Herrn Stud. wr. P. A. Müller:
2762. *M. Frähn*, كتاب صمدية بعض الدراهم التي ضربوها بنو سامان وبنو. 899. Kairo, 1808. 4.

Durch Kauf:

2763. *Trübner's American and Oriental Literary Record*. No. 1—4. London, 1865. 4.

Vom Verleger, Herrn Ed. Heymann in Halle a/S.:

2764. *Zigarettenbuch* von *G. J. Ascoli*. Halle 1865. 8.

Von der Herzogl. Gotha'schen Bibliothek-Verwaltung:

2765. *J. H. Möller*, Catalogus librorum tam istorum quam impressorum qui juxta D. Augusti Doro Scri-Gothani a beato Soterio cum in bibliotheca Gothana asservantur. T. I. II. (Codd. Arab.) Githae, 1826. 4. (Die Tafeln fehlen.)

Vom Herausgeber, Hrn. Bibliothekar Dr. Naumann in Leipzig:

2766. Catalogus librorum istorum qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur ad. Ann. *Gust. Rob. Naumann*. (Codd. wr. Hugu. descriptum *H. Orth, Fleischer et Franc. Delitzsch*.) Ace talih. Lithogr. Githae, 1838. 4.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

Von Sr. Exc. Herrn Baron Prokesch von Osten, K. K. Oesterreich. Intendant bei der Hohen Pforte:

310. Vierzig Isachod-Münzen.
311. Vier und dreissig Münzen der Mamlaken, Seltschaken, Otokiden u. s. w., wovon 5 in Gold, 25 in Silber, 4 in Kupfer.

Von Herrn Prof. Gösche in Halle:

312. Zwei kleine armenische Bilder aus der Passionsgeschichte, roh, in bunten Farben (aus Urünigä stammend). 8.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. R. von Dorn, *Exc.*, kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- D. H. Hodgson, *Esq.*, B. C. S. in the Rangers near Dursley (Gloucestershire).
 - Stanisł Julien, *Mitgl. d. Inst. u. d. Vorstandes d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.*
 - Herzog de Luynes, *Mitglied des Instituts in Paris.*
 - Dr. J. Mehl, *Mitgl. d. Instit. u. Secretär d. asiat. Gesellschaft in Paris.*
 - J. Muir, *Esq.* B. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburgh.
 - A. Peyron, *Prof. d. morgenl. Spr. in Turin.*
 - Baron Prokesch von Oken, k. k. Oesterreich. Feldmarschall-Lieutenant und Intendant bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
 - Reinand, *Mitgl. d. Instit., Präsident d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Arab. in Paris.*
 - Baron Hax Guckin de Slane, *Mitglied des Instituts in Paris.*
 - Sulhi Bey, *Exc.*, kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Almsworth, *Ehren-Secretär der arabisch-ägyptischen Gesellschaft in London.*
- Babu Rajendra Lala Mitra in Calcutta.
 - Dr. Jac. Berggren, *Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skillewik in Schweden.*
 - F. Boita, *kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.*
 - Gerust, *kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.*
 - Nio. von Chankof, *Exc.*, kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, u. Z. in Paris.
 - H. v. Fränke, *kais. russ. Consul in Ancona.*
 - Dr. J. M. K. Gottwaldt, *Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.*
 - Iqvar Candra Vidyāśagara in Calcutta.
 - Dr. J. L. Krapp, *Missionar in Kornthal bei Zaffernhausen (Württemberg).*
 - R. W. Lane, *Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.*
 - De Lieder, *Missionar in Kairo.*
 - Dr. A. D. Meidmann, *Mitglied des kais. türkischen Handels-Raths in Constantinopel.*

- Herr E. Netscher, Resident in Rangoon, holländisches Indien.
 - Edwin Nettle, Ph. D., Honor. Sec. R. A. S. in London.
 - J. Perkins, Missionar in Urenbia.
 - Dr. A. Perron in Paris.
 - Colonel Lieutenant Playfair, Her Majesty's Political Resident in Zanzibar.
 - Raja Bādhikānta Doss Bahadur in Calcutta.
 Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.
 Herr Dr. E. Röer in Braunschweig.
 - Dr. G. Rosen, kön. preuss. Consul u. Honneur. Viceconsul in Jerusalem.
 - Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N. America.
 - W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
 - Dr. Ph. Fr. von Siebold in Würzburg.
 - Dr. A. Sprenger in Wabum bei Bern.
 - G. E. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
 - Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, u. Z. in New-York.
 - Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
 - Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenprä. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder 1).

- Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz Wilhelm von Baden (413).
 Se. Hoheit Carl Anton, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).
 Herr Dr. Adler, Kurfürstlicher Landrathsdirektor in Cessal (623).
 - Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (589).
 - Dr. W. Ahlwardt, Professor u. Bibliothekar an d. Univers. in Greifswald (578).
 - Dr. C. Andres, Consul der Republik Chile in Dresden (474).
 - Dr. R. Anger, Prof. d. Theol. in Leipzig (422).
 - Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (51).
 - O. W. Auvray, Director der Handelsschule in Rouen (494).
 - G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. ungenügend. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
 - A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (349).
 - Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
 - Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Erlangen (522).
 - Freiherr Alex. v. Bach, Excehl. / k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
 - H. A. Bach, Prof. des Persischen an der k. k. oriental. Akademie u. Hofprincipalist im k. k. Ministerium des Aussen zu Wien (497).
 Sir H. Barth, Dr., Prof. an d. Univers. in Berlin (283).
 Herr Dr. A. Bastian, in Bremen (590).
 - Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (388).
 - Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts zur Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Dr. W. F. Ad. Bohrmann, Secretär an der Königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).
- Dr. Charles T. Boke in Bokesburn bei Canterbury (251).
 - Dr. Ferd. Bonary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
 - Dr. Theod. Bonsey, Prof. an der Univ. in Göttingen (302).
 - R. L. Bosley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).
 - Adolphe Bourgé, kais. Russ. Collegien-Rath, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
 - Dr. E. Berthou, Hofrath Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
 - Dr. Bhan Daji in Bombay (622).
 - Dr. Gust. Bickell, Privatdocent in Marburg (570).
 - Freiherr von Bismarck, Königl. sechs. Major in Grimma (189).
 - John Birrell, A. M., in Drumblair, Schottland (489).
 - Dr. O. Blau, Königl. preuss. Consul in Sarajewo in Bosnien (268).
 - L. Bodenholmer, Consistorial-Oberbibliothekar in Greifelt (423).
 - Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
 - Edu. Dr. Ed. Böhm, Docent d. Theol. an d. Univ. in Halle (361).
 - Dr. O. von Böhtlingk, Extr. kais. russ. wickl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (31).
 - Friedr. Robian Theod. Boselko, Cand. theol. in Leipzig (497).
 - Dr. Fr. Bollmann in Göttingen (133).
 - P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatikan. Bibl. in Rom (638).
 - Dr. Fr. Bopp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (46).
 - H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
 - M. Friedrich Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
 - J. P. Brach, Lectur der semit. Sprachen in Christiania (407).
 - Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
 - Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
 - Dr. H. Brugsch, k. preuss. Consul in Kairo (276).
 - Dr. C. A. Busch, Interpret der Königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (588).
 - Karl Freiherr v. Buschmann, k. k. Hofsecretär in Wien (512).
 - Capitaine Dumon Cameron, Königl. grossbrit. Vice-Consul von Port (Tscherskosen) (562).
 - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (145).
 - D. Henrique da Castro Mz., Mitglied der Königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
 - Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
 - Timotheus Cipria, griechisch-kathol. Domkantor u. Prof. der morgenl. Sprachen in Blasendorf, Siebenbürgen (145).
 - Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
 - Albert Colin, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
 - Dr. Falk Cohn, Prediger in Göttingen (591).
 - Dr. Douthett Compton, Prof. der griech. Sprache an der Königl. Univers. in Pisa (615).
 - Edward Byles Cowall, Principal of the Sanskrit College in Calcutta, u. Z. in London (410).
 - Rev. B. Harris Cowper in London.
 - Dr. Georg Curtius, Prof. d. klass. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
 - Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
 - Rev. John S. Dawes in London (526).
 - Dr. F. Deitrich, Prof. der alttestam. Exegese in Köttingen (135).
 - Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
 - Dr. Andw. Diestel, Prof. d. Theol. in Greifswald (481).
 - Dr. F. H. Diesterl., Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).

- Herr Dr. Rud. Dietrich, Prof. Rector am Gymnasium zu Posen im Volgt. (566).
 - Dr. A. Dillmann, Prof. d. Theol. in Göttingen (230).
 - Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in
 Weimar (389).
 - Dr. Otto Dönnar in Helsingfors (654).
 - Charles Mac Donnell, Prof. in Belfast (435).
 - Dr. H. P. A. Doug, Prof. d. Griech. an d. Univ. in Leiden (103).
 - Dr. Theodor Dräher, Priester im Pfarrentham Sigmacoen, a. Z. in
 Rom (628).
 - Dr. L. Ducker, Prof. d. Theol. in Göttingen (107).
 - Alfred Eberhard, Stud. phil. an Berlin (588).
 - Dr. Georg Moritz Ebers, Privatdocent an d. Univ. in Jena (542).
 - Hermann Engelender, Lehrer und Erzieher in Wien (443).
 - Dr. von Erdmann, kais. russ. Statrath in Gross-Nougorod (236).
 - Dr. Carl Hermann Ethé, stud. orient. in Leipzig (641).
 - Dr. Julius Euting in Stuttgart (614).
 - Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
 - Dr. Christ. Theod. Finkler, Rector an St. Petri in Leipzig (576).
 - Dr. H. Fischer, Rabbiner, a. Z. in Leipzig (586).
 - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
 - Dr. G. Flügel, Prof. emerit. in Dresden (19).
 - Joseph Föder, Privatwirth in Wien (520).
 - Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen
 Seminars „Friedländer Stiftung“ in Breslau (225).
 - Dr. Siegfried Freund, Privatgelehrter in Göttingen (380).
 - H. H. Th. Friederich, holländisch-östlicher Beamter in Batavia (379).
 - Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
 - Dr. H. C. von der Gabelente Exc. geh. Rath in Altenburg (5).
 - H. C. C. von der Gabelente in Dresden (582).
 - Dr. Charles Galigner in Oxford (631).
 - Gustave Garrow in Paris (627).
 - Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde in Frank-
 fur a. M. (465).
 - G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
 - Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (39).
 - A. Gladisch, Director des Gymnasium in Krottschle (232).
 - D. M. J. de Goeje in Leiden (609).
 - Comte Ad. de Gubinsens, Premier Secrétaire d'Ambassade de France
 au Chateau de Trze (Obe) (541).
 - Dr. A. J. Goldschmidt, Lehrer am Gymnasium u. an der israelitischen
 Handelsschule in Odessa (628).
 - Dr. A. M. Goldschmidt, Prediger d. israel. Gemeinde in Leipzig (231).
 - Dr. K. A. Gutsch, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Halle (184).
 - Rev. F. W. Gutch in Bristol (525).
 - Dr. K. H. Gutz, Prof. an d. Landesschule in Meissen (48).
 - Lie. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Göttingen (67).
 - Dr. C. L. Grötschel, Archivrath in Hannover (319).
 - Mac Grötschman in New York (459).
 - Dr. Hermann Alfr. v. Gutschmidt, Professor in Kiel (367).
 - Rev. R. Gwyn in London (541).
 - Dr. Th. Haarbrücker, Decent an d. Univers. und Oberlehrer an der
 Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
 - H. B. Hackitt, Prof. d. Theol. in Newth Centre (Mansch. U.-St.) (365).
 - Dr. Julius Caesar Haastische in Dresden (595).
 - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielefeld (551).
 - Dr. C. Halder, k. k. Schatzrath in Innsbruck (617).
 - Fitz-Edward Hall, B. C. L., Bibliothekar der India Office Library in
 London (571).

Herr Dr. W. Landa u, Oberbibliothekar in Dresden (412).

- Dr. F. Laroew, Prof. an d. Gymnas. u. geistl. Kloster in Berlin (159).
- Pansio Laszlo, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pest (606).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Literatur in Bonn (97).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (547).
- Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (130).
- Dr. H. B. Levy in Hamburg (569).
- Dr. M. A. Levy, Professor in Hemsan 4611.
- Giacomo Ligmann, Professor der oriental. Spr. in Neapel (555).
- Dr. J. Lübe, Pfarrer in Raschhaus bei Altenburg (382).
- Leop. Löw, Oberbibliothekar u. israelit. Reichs-Schulaufsichter des Csongrader Comitats, in Segesb. (527).
- Dr. L. Lowy, Schulardirector in Brighton (501).
- Dr. H. Löwe, Privatgelehrter in Leipzig (394).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Dresden (209).
- Dr. Adam Martini, Prof. der Kanaan. u. d. oriental. Sprachen an dem kön. Lyceum in Bonn (394).
- M. Marx, Lehrer in Götting (506).
- Dr. H. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Maccassar (370).
- Dr. A. F. Mohren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. Ernst Meier, Prof. an der Univ. in Tübingen (34).
- Dr. A. Meyer, Privatdocent in Jena (537).
- Friedr. Mezger, Königl. Studienrath in Hof (604).
- Johann Minyeff in St. Petersburg (630).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Gruppensieb (bei Heilbrunn) (524).
- Dr. J. H. Müller, k. k. u. g. o. Archivrath u. Bibliothekar in Götting (190).
- Anton Muchlinsky, Prof. d. Osmanischen Spr. u. Literatur an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Privatgelehrter in Leipzig (565).
- William Muir, B. C. S., in Allahabad (437).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. oriental. Spr. in München (116).
- Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (168).
- Müstaf Eftandi, erster Drangman des kaisert. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w., in Constantinopel (634).
- Abt. Nagel, Rabbinats-Candidat u. Stud. d. oriental. Spr. in Leipzig (586).
- Dr. K. F. Naumann, Prof. d. Mineral. und Geologie und Director des mineralog. Mus. in Leipzig (456).
- Dr. G. H. F. Nasselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in Berlin (7).
- Wihl. Neumann, Classenrath im k. k. Heil. Kreuz bei Baden (518).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).
- Dr. George Karel Nisman, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg (594).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an d. Univers. in Kiel (450).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala (525).
- Johannes Oberdieck in Neisse (628).
- Dr. G. F. Ochler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olshausen, Geh. Regierungs- und vortragender Rath im Ministerium der geistlichen, Unterrichts- u. Medicinalangelegenheiten in Berlin (3).

Herr Prof. Dr. Julius Oppert, Mitgl. d. Instituts, in Paris (682).

- H. Parrat, vormaliger Professor in Brantat, Mitglied des Regierungsraths in Bern (339).
- Dr. G. Parthey, Buchhändler in Berlin (51).
- Kumpel Patkanian, Professor an d. Universität in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Paris, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (540).
- Dr. W. Peritzsch, Bibliothekar in Göttingen (325).
- Peschotnoff Bahramoff Sanjak, Doctor in Hamburg (625).
- Dr. August Petermann in Göttingen (421).
- Dr. J. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
- Dr. Petr., Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Philippson, Rabbiner in Magdeburg (403).
- Anton Pohlman, Lic. d. Theol., Privatdozent am Lyceum Rodianum in Braunschweig (451).
- Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
- Georg U. Pope, B. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (India) (642).
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
- Eugen Prym, stud. phil. in Leipzig (644).
- Ritter Albert v. Quastlauer, k. k. Vice-Konsul und Dolmetsch in Wien (513).
- Dr. Wilhelm Radloff in Barnaul (West-Sibirien) (635).
- Dr. G. M. Redisch, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Simon Reischach in Wien (479).
- Dr. Laurent Reiske in Langförden (Grossherzogth. Oldenburg) (510).
- Dr. E. Reizen, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
- Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Xaver Richter, königl. Stifterin, bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (260).
- Dr. E. Richau, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Dr. E. Rüdiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
- R. Rüdiger, Stud. Theol. in Berlin (616).
- Dr. R. Rost, Sekretär d. Kgl. Asiat. Ges. in London (162).
- Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
- Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Aegidii-Kirche in Bremen (626).
- Friedrich von Rongeaumont, gewes. Statthalter in Neuchâtel (554).
- Carl Sandraczki, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (559).
- Carl Sax, k. k. Vice-Konsul beim österr. Consulate für Bulgarien, in Rostock (585).
- A. F. von Schack, großherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Reßowitz bei Schwerin (322).
- Ritter Ignaz von Schöffler, Kanzleidirector des k. k. österr. General-consulates in London (372).
- F. Schenemann, Cand. d. Pörsch. Univ. z. Z. in Göttingen (633).
- Dr. Ant. Schiefner, kais. russ. Staatsrath in St. Petersburg (287).
- Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
- Dr. Müll. Schlegel in Weisburg (626).
- O. M. Freiherr von Schlecht-Wilch, Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (373).
- Dr. Constant Schläpman, Prof. d. Theol. in Bonn (346).
- Dr. Ch. Th. Schmidt, Univ.-u. Gerichtsherr auf Rehmen u. Kötterschütz bei Leipzig (176).

Herr Lic. Dr. Wold. Schmidt, Professor an der Königl. Landesschule in Meissen (620).

- Dr. A. Schmölgers, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
- Erich von Schönberg auf Hartsogewalde, Kgr. Sachsen (280).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. d. Theologie in Zürich (656).
- Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Leinberg (Gallizen) (337).
- Dr. G. Schwetckhe, in Halle (73).
- Dr. F. Roman Sallmann, Dozent d. Gesch. d. Medizin in Wien (239).
- St. von Siennitsky, K. R. Colleg-Secr., Translator im dirig. Senat in St. Petersburg (618).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (652).
- Dr. Leo Silberstein, Oberlehrer an der israelitischen Schule in Frankfurt a. M. (368).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Dr. Fr. Soret, grossherz. sächs. Staatsrath in Grief (355).
- Dr. P. Spiegel, Prof. d. morgend. Spr. in Erlangen (50).
- Spierlein, Pastor in Antwerpen (512).
- Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
- Dr. Heinrich Steiner, Privatdozent an d. Univ. in Heidelberg (640).
- Dr. C. Steinhilber, Prof. in Schulptörts (211).
- Dr. J. H. W. Steinschneider, Cand. theol., Lectur. der histor. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Lissabon (447).
- Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
- Dr. Steinhilber, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stenham, Exc., kaiserl. russ. wirklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (63).
- Hoff. Dr. J. G. Stichel, Prof. d. morgend. Spr. in Jena (44).
- H. Stier, Director des Dom-Gymnasium in Colberg (364).
- Lic. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Caroluspred. in Berlin (235).
- Lic. Otto Strauss, Divisionspred. in Posen (506).
- Heinrich Edler v. Suchbäcker, k. k. u. d. Prof. der polnischen Literatur u. Sprache an d. Univ. in Prag (535).
- Dr. Benjamin Seid, Rabbiner der Olitz-Schatom-Gemeinde in Baltimore (574).
- A. Tapphorn, Kaplan an d. Martinikirche in Münster (568).
- C. Th. Tauschke, Buchdruckereibes. u. Buchbinder in Leipzig (258).
- Dr. Emilio Tesa, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).
- T. Theodores, Prof. der orient. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Thermen, Pastor in Vandoeuvre (389).
- Dr. H. Thorbecke, Privatgelehrter in Leipzig (608).
- W. Thiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
- Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
- Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirten Senat in St. Petersburg (215).
- Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgend. Spr. in Lund (79).
- Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfüllingen bei Reutlingen (Württemberg) (403).
- Domherr Dr. F. Tsch, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Leipzig (36).
- Dr. P. M. Tschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Brunnenschweig (291).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valaton, Prof. d. morgend. Spr. in Göttingen (130).
- J. C. W. Vathe, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).

- Herr Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Marburg (432).
- Dr. Willh. Volck, Sanitar. und Prof. d. morgend. Spr. in der Med. Facultät in Dornai (536).
 - Dr. Martinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
 - G. Vortmann, General-Secrétaire der Azienda assicuratrice in Triest (243).
 - Dr. J. A. Vulliamy, Prof. d. morgend. Spr. in Gießen (386).
 - Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (129).
 - Dr. G. Weh, Prof. d. morgend. Sprachen in Haldenberg (28).
 - Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (375).
 - Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte an d. Univ. in Gratz (613).
 - Dr. H. Weissenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (505).
 - Wajaminow-Sernow, Colleg. Rath, Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (539).
 - Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
 - Dr. W. Wessely, Prof. des Oesterreich. Strafrechts in Prag (163).
 - Dr. J. G. Wetstein, kön. preuss. Consul, in Berlin (47).
 - Dr. C. Wex, Gymnasialdirector in Schwerin (505).
 - Dr. W. D. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven (366).
 - Moritz Wichschnewsky, Prof. d. morgend. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (394).
 - F. W. E. Wiedefeldt, Prediger in Salzwedel (404).
 - Dr. K. Wiesner, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
 - Meuser-Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (529).
 - Adolf Wolf, sand. theol., Conservator d. höheren Stadtschule in Ahaus (Westphalen) (652).
 - Dr. M. Wolff, Balbinder in Gothenburg (263).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (25).
 - Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesellschaft in Dresden (653).
 - Dr. William Wright, Assistant bei d. Brit. Museum in London (284).
 - W. A. Wright, B. A., Trinity College, Cambridge (556).
 - Dr. Carl Aug. Wünsche, Cand. theol. in Leipzig (639).
 - Dr. H. F. Wittenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hilfswissenschaften in Leipzig (118).
 - Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
 - Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
 - P. Dr. Pius Zingerle, Benedictiner im Stift Marienberg bei Mals in Tirol (271).
 - H. Zirndorf, k. Z. in Manchester (582).
 - Dr. L. Zenz, Seminardirector in Berlin (70).
- In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetragen:
 Das Kaiser-Volck-Ephraim'sche Rath ha-Midrach in Berlin (543)

Aufruf

zur Gründung einer Bopp-Stiftung.

Vom 16. Mai 1816 datirt die Vorrede zu F. Bopp's „Conjugationssystem der Sanskrit-Sprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache“, von diesem Buche aber eine neue Epoche der Sprachwissenschaft, die Begründung der vergleichenden Sprachforschung, eine der grössten und glücklichsten Erweiterungen der Wissenschaft unsers Jahrhunderts, die über den Zusammenhang der Völker unseres Stammes, ja der Menschheit, und die verborgenste Seite ihrer Geschichte ein helles bis dahin kaum geahntes Licht verbreitet hat.

Es ist anzunehmen, dass Alle, die sich unmittelbar oder mittelbar als Bopp's Schüler wissen und bekennen, die häufigste Wiederkehr dieses Tages nicht vorüber gehen lassen wollen, ohne dem Lehrer und Meister ein Zeichen ihrer Verehrung und Dankbarkeit darzubringen, und dass Viele, die auch nur den Gewinn der durch ihn ins Leben gerufenen Studien oder überhaupt den Ruhm und Erfolg wissenschaftlicher Arbeit hochhalten, sich ihnen gern hierbei anschliessen werden.

In dieser Ueberzeugung sind die Unterzeichneten in Berlin, dem Wohnsitze Bopp's zusammengetreten, um in weiteren Kreisen eine gemeinsame Anerkennung und Ehrenbezeugung zum 16. Mai 1866 hervorzurufen. Sie erlauben sich folgenden Vorschlag zu machen.

Als würdigste Feier des Tages erscheint eine Stiftung, welche, zur Förderung der von Bopp begründeten Wissenschaft bestimmt, zugleich das Ehrengedächtniss des hochverdienten Begründers wach erhält und jährlich erneuert. Die Würde des Mannes, der Werth seiner Leistungen, die Ausdehnung der von ihm begonnenen und angeregten Forschung, die Mannichfaltigkeit ihrer Aufgaben, lassen den umfassendsten Zweck für eine solche Stiftung wünschenswerth erscheinen. Wir beschränken uns aber für jetzt darauf zunächst nur im Allgemeinen die Gründung einer

„Bopp-Stiftung“

in dem angegebenen Sinne vorzuschlagen und stellen alles Weitere dem Erfolge dieser Einladung anheim.

Die durch gemeinschaftliche Beiträge beschaffte Summe wurde dem Jubilar am 16. Mai 1866 übergeben werden und ihm die Ent-

scheidung und nähere Bestimmung über die Verwendung des Ertrages, so wie die Vereinbarung über die zu entwerfenden Statuten überlassen bleiben.

Wir bitten, die Beiträge an einen der Unterzeichneten, oder, was sich besonders während der Ferien-Monate August bis October empfehlen möchte, an **Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung** (Harrwitz und Gossmann) hier selbst, Wilhelmstrasse 86, die sich zur Kassensführung bereitwilligst erboten hat, einzusenden.

Die Rechnungsablage, so wie die Mittheilung der Statuten der Stiftung, wird Ihrer Zeit in geeigneter Weise erfolgen.

Berlin, den 16. Mai 1865.

Das Comité der Bopp-Stiftung

| | | |
|--------------------------------------------------------|------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| Böckh,
Linkastrasse 40. | Ad. Kirchhoff,
Heiliggeiststrasse 5. | A. Kuhn,
Michaeliskirchplatz 2. |
| R. Lepsius,
Reindersstrasse 18. | K. Müllenhoff,
Schellingstrasse 8. | H. Petermann,
Lützenstrasse 11. |
| E. Rödiger,
Grabenstrasse 34. | H. Steinthal,
Sengenhof 9. | Trendelenburg,
Charlottenstrasse 9. |
| A. Weber, Schriftführer,
Oranienstrasse 129. | | |

Dem obigen allgemeinen Aufruf erlauben wir uns an Sie, geachteter Herr, wie an andere Schüler oder Fachgenossen Bopp's, deren örtliche Verhältnisse uns dazu geeignet erscheinen, noch die besondere Bitte hinzuzufügen, in Ihrem nächsten Kreise die Theilnahme für unsern Zweck weiter anregen und der Annahme von Beiträgen, zur Weiterbeförderung an uns, sich gefälligst unterziehen zu wollen.

Das Comité.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.